

HAG(E)OGRAFÍA.

*PROPAGANDA IDEOLÓGICA Y POLÍTICA GEOGRÁFICA EN LOS DISCURSOS
HAGIOGRÁFICOS PENINSULARES. LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN ESPAÑOLA
(SIGLOS XIII A XVII)*

BY

Copyright 2012
MARÍA J. GARCÍA OTERO

Submitted to the graduate degree program in Spanish and the Graduate
Faculty of the University of Kansas in partial fulfillment of the
requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

Chairperson: Isidro J. Rivera

Robert Bayliss

Patricia Manning

Luis Corteguera

Margot Versteeg

Date Defended: May 9, 2012

The Dissertation Committee for María J. García Otero
certifies that this is the approved version of the following dissertation:

*HAG(E)OGRAFÍA. PROPAGANDA IDEOLÓGICA Y POLÍTICA GEOGRÁFICA EN LOS
DISCURSOS HAGIOGRÁFICOS PENINSULARES. LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN
ESPAÑOLA (SIGLOS XIII A XVII)*

Chairperson Isidro J. Rivera

Date approved: <<insert date>>

ABSTRACT

This dissertation explores two thirteenth century hagiographic poems by Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla* and *Vida de Santo Domingo de Silos*, and two seventeenth century hagiographic *comedias* by Lope de Vega, *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo* and *San Diego de Alcalá*. I call these works ‘*hag(e)ographies*’, a term that I propose in order to highlight the underlying geo-political and propagandistic agenda that is explicitly conveyed in the Spanish representations of the lives of saints. I argue that these Medieval and Early-Modern Spanish written hagiographies were not only artistic representations conceived by committed religious followers with the purpose of commemorating the lives of holy historic/legendary figures, but rather, that these productions were strategic tools used to spread ideological propagandas, constantly (re)produced, or rather ‘*tradapted (re)creatively*’, with the intention of facilitating the geo-political expansion of the hegemonic (Castilian, Christian and Catholic) powers, towards the (re)construction of a *Mater Hispania* lost to the Muslims in 711, and thus, the (re)creation of the Spanish nation as we know it today. My literary analyses call upon a diverse body of contemporary hagiographical cultural productions and artifacts (i.e. paintings, sculptures, and altar pieces, rituals, performances and celebrations), in an effort to bolster my thesis and effectively situate the literature within its historical, political and cultural context of production.

ACKNOWLEDGMENTS

I would never have been able to complete this dissertation without the contribution of my advisor and committee members, or the financial support of the University of Kansas and the Tinker Foundation.

I would like to express special gratitude to my advisor, Professor Isidro Rivera, for his guidance, understanding and patience throughout this extensive journey. His meticulous editing and long talks in the office and on the telephone allowed me to elevate my writing to unanticipated levels. I would also like to thank my committee members, especially, Professor Robert Bayliss for his constant faith in this project and for the confidence that he instilled in me along the way. Thank you to Professor Patricia Manning for offering her invaluable and abundant Early Modern expertise and a number of important texts, fundamental to the completion of this project. I would also like to thank Professor Luis Corteguera for his enthusiasm and unfailing cooperation, Professor Santa Arias for her commitment and great conversations in the initial stages of the dissertation, and finally, to Margot Versteeg, my “compañera de viajes,” for her support and companionship throughout my experience at KU.

In addition, I would like to thank the University of Kansas for the financial support along the way and the Tinker Foundation for affording me the chance to visit important archives, monuments, and architectural sites, which helped shape and inspire my writing and research.

And last but not least, I would like to thank my family and friends, for all their sympathy, unconditional support and vast patience during all these years.

Índice

Índice de figuras, imágenes, mapas y tablas	vi
Introducción	1
Capítulo 1. <i>Hag(e)ografía extra regna christiana</i> . Propaganda pro-castellana para el liderazgo de Castilla en el proyecto expansionista cristiano. El caso de ‘la arqueta de San Millán’ (s. XI) y su reescritura en <i>Vida de San Millán de la Cogolla</i> , de Gonzalo de Berceo (s. XIII).	26
Capítulo 2. <i>Hag(e)ografía intra/inter regna christiana</i> . Propaganda pro-castellana por la supremacía geográfica de Castilla sobre los reinos cristianos peninsulares. El caso de <i>Vida de Santo Domingo de Silos</i> de Gonzalo de Berceo y el archivo de Silos (s. XIII).	81
Capítulo 3. <i>Hag(e)ografía puritas sanguinis</i> . Subversión y ruptura con el proyecto racial de la España católica e imperial en <i>El Santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo</i> de Lope de Vega (s. XVII) y las representaciones del milagro de la pierna negra (s. XV-XVII).	146
Capítulo 4. <i>Hag(e)ografía plus ultra Hispania</i> . Subversión y ruptura con la política económica y de exclusión social en la España imperial del s. XVII a través de la <i>Vida de San Diego de Alcalá</i> , de Lope de Vega (s. XVIII).	213
Coda	276
Apéndices	288
Bibliografía	290

Índice de figuras, imágenes, mapas y tablas

Capítulo 1.

Figura 1. Mapa Península Ibérica, s. X-XV	71
Figura 2. Mapa Península Ibérica, 711-1031	72
Figura 3. Relación adquisiciones San Millán.	73
Figura 4. Relación donaciones realizadas a San Millán	74
Figura 5. Arqueta-relicario de San Millán	75
Figura 6. Reconstrucción de la arqueta-relicario de San Millán.....	76
Figura 7. Placa de marfil de la arqueta-relicario de San Millán	77
Figura 8. Placa de marfil de la arqueta-relicario de San Millán	78
Figura 9. Arqueta-relicario de San Millán	79
Figura 10. Arqueta-relicario de San Millán	80

Capítulo 2.

Figura 1. Mapa del condado de Castilla, s. XI.....	142
Figura 2. Mapa Península Ibérica, s. XIII	143
Figura 3. Relación de pleitos y donaciones a Silos, s. X-XIII	144
Figura 4. Relación de favores reales a Silos, s. XI-XIV	145

Capítulo 3.

Figura 1. Estatua de Carlos V, por Leone Leoni.....	205
Figura 2. Pintura Milagro Santos Cosme y Damián, por Fra Angelico	206
Figura 3. Pintura Milagro Santos Cosme y Damián, por Pesellino	207
Figura 4. Retablo de Santos Abdón y Senén, por J. Huguet.....	208
Figura 5. Pintura Milagro Santos Cosme y Damián, por Berruguete	209
Figura 6. Pintura Milagro Santos Cosme y Damián, por F. del Rincón	210
Figura 7. Relieve Santos Cosme y Damián, por F. de Vigarry	211
Figura 8. Relieve Santos Cosme y Damián, por I. de Villoldo	212

Capítulo 4

Figura 1. Escudo de armas de los Reyes Católicos	269
Figura 2. Escudo de armas de Carlos I	270
Figura 3. Urna con restos mortales de San Diego de Alcalá	271
Figura 4. Urna con restos mortales de San Diego de Alcalá	272
Figura 5. Relieve San Diego de Alcalá	273
Figura 6. Pintura San Diego de Alcalá, por F. de Zurbarán	274
Figura 7. Pintura San Diego de Alcalá, por F. de Zurbarán	275

Coda.

Figura 1. Tremolación del pendón real en la catedral de Granada	284
Figura 2. Morisco en el desfile del día de la Toma de Granada	285
Figura 3. Tremolación del pendón real en el ayuntamiento de Granada	286
Figura 4. Imagen publicitaria de Santiago Matamoros	287

INTRODUCCIÓN

Just as every ideology is attended by a specific idea of history and its processes, so too, I maintain, is every idea of history attended by specifically determinable ideological implications.

Hayden White (*Metahistory* 24)

Queremos rescatar a España para Dios. [...] La España de nuestra tradición, la de la reconquista, la de la independencia, la de Lepanto. [...] abrir las iglesias a esos caballeros cristianos que iban a limpiar el territorio de infieles, para unir la espada y la cruz en una misma empresa.

Julián Casanova (*La Iglesia de Franco*)

“MAYO DE 1956. Al grito de '¡Santiago y cierra España!' un caballero español, defensor de los valores cristianos y patrios, se lanza, espada en ristre, contra los infieles sarracenos. Es el Capitán Trueno”. Así comenzaba el artículo titulado “¡Santiago y cierra España!” publicado en *El País* el nueve de mayo del 2002 en el que se anunciaba la producción de la película *Capitán Trueno*, que rememoraba la tan famosa serie de tebeo de su mismo nombre que había visto la luz en la España del segundo franquismo. Entre las aventuras de este caballero, cristiano y español, que luchaba contra la infidelidad musulmana por la recuperación de la Tierra Santa durante la tercera cruzada (1191), se desdibujaban muy explícitamente las políticas ideológicas de los gobiernos de José María Aznar y Franco respectivamente. Y no sólo por los valores patrióticos o los principios morales del protagonista en defensa de la unidad

territorial, sino también, y sobre todo, por los discursos geopolíticos de homogeneidad religiosa y pureza castiza implícitos en el grito de ‘¡Santiago y cierra España!’, pronunciado por el caballero medieval al comienzo de cada una de sus hazañas, y apropiados, directa o indirectamente, por éstos dos gobiernos.¹

La creación de *El capitán Trueno* y su adaptación cinematográfica décadas después no fue del todo casual. Al igual que otras muchas producciones artísticas y culturales de la época (como el documental *Raza*, estrenado en 1941 y dirigido por J. Luís Sáenz de Heredia, o el mural producido entre 1948 y 1949 por Antonio Reque Meruvia, en el que por cierto Franco “se representa a sí mismo como el Cid, mientras sobre el cosmos de la España sagrada se eleva el apóstol Santiago con flamígera espada en mano, destinada a segar las cabezas de los

¹ Del gobierno de Franco, la apropiación fue directa y literal: el 23 de agosto de 1936, recién comenzada la Guerra Civil, el obispo de Pamplona, D. Marcelino Olaechea, decía de ésta que “no es una guerra: es una cruzada” (Redondo 72), y días después, le seguían el arzobispo de Zaragoza, Don Rigoberto Dómenech, y el de Santiago de Compostela, D. Tomas Muñiz Pablos, quien además terminaba de relacionar la ideología medieval de la Reconquista con contexto de la España del siglo XX, vinculando a republicanos y ateos con infieles musulmanes y judíos herejes: “los incendios de iglesias, la profanación de santuarios, la destrucción de conventos y otros mil vejámenes de este orden demuestran que la Cruzada que se ha levantado contra ellos es patriótica, sí, muy patriótica, pero fundamentalmente una cruzada religiosa, del mismo tipo que las Cruzadas de la Edad Media, pues ahora como entonces se lucha por la fe, por Cristo y por la libertad de los pueblos, ¡Dios lo quiere! ¡Santiago y cierra España!” (Redondo 73). Del gobierno de Aznar, el mito de Santiago fue evocado de forma indirecta y sutil, a través de las referencias a la Reconquista y la guerra contra el mundo musulmán. Decía Aznar en la universidad de Georgetown en el año 2004 que: “the problem Spain has with Al Qaeda and Islamic terrorism did not begin with the Iraq Crisis [...]. You must go back no less than 1,300 years, to the early 8th century, when a Spain recently invaded by the Moors refused to become just another piece in the Islamic world and began a long battle to recover its identity. This Reconquista process was very long, lasting some 800 years. However, it ended successfully. There are many radical Muslims who continue to recall that defeat, [...]”. (Domínguez García 125).

republicanos y ácratas”, Domínguez García 121), tenían que ver con discursos políticos específicos y relevantes al tiempo de su producción. En el caso de Trueno, se trataba del plan de renovación y re-construcción identitaria de los poderes hegemónicos que las acogían. Con él se estaba haciendo una clara propaganda ideológica con la que justificar y legitimar un presente bélico, de exclusión socio-racial, homogeneidad religiosa y control geográfico, y con la que convencer a la población receptora de la necesidad de sus acciones. Se estaba además, vinculando un presente con un *modus operandi* histórico y cíclico, el de la recuperación territorial, la homogeneidad social y la unificación religiosa. Esto es, el de la Reconquista, la misma que la de “los grandes héroes guerreros y los constructores del imperio en la historia de España, sobre todo el Cid, Carlos V, Felipe II” (Domínguez García 121), todos ellos generadores y promotores de discursos bélico-religiosos en favor de sus respectivos proyectos geopolíticos. Valga mencionar que mi uso del término ‘Reconquista’ es deliberado, y me posiciono a favor de usarlo, pues los reinos cristianos peninsulares a lo largo de la Edad Media – fuese por tradición, leyenda o deformación historiográfica– se identificaron como herederos legítimos de un reino hispano visigodo que, tras perderse en el año 711, debían recuperar.² Pero además y sobre todo, con la re-creación de *El capitán Trueno* se estaba revitalizado un discurso ideológico muy

² En *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* Joseph F. O’Callaghan resume la idea de Reconquista del siguiente modo:

The kings of Asturias-León-Castile, as the self-proclaimed heirs of the Visigoths, came to believe that it was their responsibility to recover all the land that had once belonged to the Visigothic kingdom. [...] The idea of the reconquest first found expression in the ninth-century chronicles written in the tiny northern kingdom of Asturias, the so-called *Prophetic Chronicle*, the *Chronicle of Albelda*, and the *Chronicle of Alfonso III* [...]. What ordinary people thought is unknown, but the chroniclers developed an ideology of reconquest that informed medieval Spanish historiography thereafter. (3-4)

particular y recurrente a lo largo de la Historia: el *hag(e)ográfico*, es decir, el de la relación binaria geografía/religión. Se trata de un discurso geo-expansionista que, a lo largo de los siglos, los poderes hegemónicos (cristianos y castellanos primero, y católicos y españoles después), recrearon en torno a las vidas de los santos con la intención de justificar y legitimar, en nombre de Dios, sus proyectos de recuperación y re-construcción de una nación propiamente española, heredera de la *Mater Hispania* visigoda.³

Con el término *hag(e)ografía*, que derivo de la amalgama léxica de ‘hagiografía’ y ‘geografía’, aspiro a recalcar la relación de interdependencia mutua y necesaria existente entre los discursos geopolíticos y religiosos en los procesos de construcción de la nación española y su identidad. Como espero demostrar a lo largo de este trabajo, las propagandas ideológicas de los poderes hegemónicos en todo momento fueron dependientes, y dependidos, de los discursos hagiográficos para legitimar y consolidar sus proyectos geo-expansionistas. En las aventuras del Capitán Trueno, por ejemplo, el discurso *hag(e)ográfico* era muy explícito: cada una de sus hazañas, dirigidas a la recuperación geográfica de Tierra Santa, iba precedida por el vocativo ‘¡Santiago!’, claramente derivado de una particular re-escritura histórica del mito de Santiago

³ La idea de una *Mater Hispania* proviene de *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* (624). Su autor, Isidoro de Sevilla, fue el primero en usar el término para referir a la Península Ibérica en su conjunto como una patria, una *Mater Hispania* con unidad territorial, política y religiosa (“*Omnium terrarum, quaeque sunt ab occiduo usque ad Indos, pulcherrima es, o sacra, semperque felix principium, gentiumque mater Hispania*”, Prólogo). Para muchos, Isidoro sería un proto-nacionalista, el precursor de la conciencia de una nación española que se desarrollaría a lo largo de la Edad Media, y que impulsaría los movimientos de Reconquista a lo largo de los siglos.

como guerrero matamoros.⁴ El discurso *hag(e)ográfico* que los poderes hegemónicos que lo acogieron pretendían transmitir también fue, por su parte, muy claro. Se trataba, por un lado, de recuperar los valores cristianos, castizos y patrios en una España heterogénea y plural que, precisamente por serlo, parecía amenazar, a los ojos de estos poderes, la integridad del Catolicismo y los valores de homogeneidad social y racial proyectados. Y por otro, se trataba de justificar por medio de discursos histórico-religiosos la particular reconquista que se estaba efectuando contra los ‘nuevos sarracenos’ de la España contemporánea (los republicanos, anarquistas y ateos, enemigos de Dios y de la nación, en el caso de Franco, y los extremistas islámicos en el caso de Aznar). Pudiera decirse que, a través del capitán Trueno, en sí viva personificación de los valores geopolíticos de la Reconquista medieval, y en todo momento recuperador de los discursos *hag(e)ográficos* re-creados en torno a la *vita* de Santiago como héroe matamoros, tanto el nacional-catolicismo de Franco como la política exterior y de defensa de Aznar se inscribían en la Historia con mayúscula.⁵ Y lo hacían, como ya lo habían hecho otros

⁴ Las primeras narraciones de la vida de Santiago en la Península lo presentaban como apóstol y predicador del Cristianismo, tal es el caso de los *Comentarios del Apocalipsis* del Beato de Liébana, del siglo VIII. Pero poco a poco, en base a las necesidades geopolíticas de los poderes hegemónicos cristianos que la re-crean, su *vita* toma otros matices, y así para el siglo XII, que coincide con el mapeo de la geografía cristiana en el norte peninsular, se concibe como santo peregrino. Para el XIII, con el avance de la Reconquista, Santiago se re-escribe como caballero cruzado ‘matamoros’, y para el siglo XV, por ejemplo, pasa a re-escribirse como conquistador ‘mataindios’. Para mayor información véase *Memorias del futuro* de Domínguez García.

⁵ La ‘Historia’,- con mayúscula, diferente de la ‘historia’ con minúscula-, refiere al contexto superior, general y común a una sociedad, construido en torno a intereses hegemónicos: “la Historia, con h mayúscula, es la historia del poder, es la historia de los vencedores. Se puede decir que la historia no es lo que sucedió, sino lo que se dice que sucedió” (Gaztambide 77).

antes, posicionándose como herederos responsables de la recuperación de la nación española, la *Mater Hispania* ideal y utópica, perdida en 711 pero recuperada, re-construida y re-creada históricamente por los poderes hegemónicos cristianos y católicos en torno a conceptos identitarios de homogeneidad socio-racial y religiosa específicos a sus intereses geopolíticos (cristianismo, catolicismo, limpieza de sangre, blancura y españolidad).

Pero esta dinámica ideológica – *hag(e)ográfica* – con la que recuperar un pasado para legitimar un presente y proyectar una imagen determinada de futuro no fue, sin embargo, una estrategia inherente a la España contemporánea. En verdad, se trataba de una re-creación cíclica de un modelo histórico basado en la inscripción, recuperación y reciclaje de mitos bélico-religiosos fundacionales. Esto es, se trataba de lo que denomino una *trad*-aptación (re)creativa, una fórmula históricamente repetida, con la que los poderes hegemónicos, mediante un proceso de traslación, adaptación y re-escritura re-creativa de historias y mitos hagiográficos del pasado, lograban publicitar sus propias políticas de gobierno y re-afirmar sus autoridades.⁶ Así, cuando el

⁶ El término ‘*trad*-aptación (re)creativa’ combina, -y se inspira en-, una variedad de aproximaciones teóricas encontradas a lo largo de mi investigación, de las que tomo ciertas características: por un lado, tomo la idea de Domínguez García de narrativa fundacional construida en torno a la apropiación hegemónica de un pasado con la intención de (re)construir un presente, y proyectar una visión de futuro determinada. Por otro lado, - en diálogo, desde mi punto de vista, con la aproximación de Domínguez García-, tomo la idea postmoderna de la Historia y el concepto de ‘adaptación’ de Linda Hutcheon, que demuestra que las adaptaciones son un modo de repetir sin imitar, de recontar y repensar un pasado sin decir lo mismo, y de acomodarlo a las necesidades de un presente: “adaptation is repetition, but repetition without replication. And there are manifestly many different possible intentions behind the act of adaptation: the urge to consume and erase the memory of the adapted text [...]” (7). Y por último, - también, a mi parecer, en consonancia con lo anterior-, tomo la idea de ‘*trad*aptación’ propuesta por el cineasta canadiense Robert Lepage que, en palabras de Jacqueline Bixler, sirve “to signify the combined process of

poder hegemónico franquista, por ejemplo, rescataba la idea de Reconquista, el Cid o el Santiago Matamoros para sí, estaba en realidad rescatando – o *trad*-aptando (re)creativamente – la ideología histórica de (re)construcción de la nación española que los monarcas castellanos con los que dialogaba (desde Pelayo a Felipe III, pasando por grandes líderes como Fernán González, Alfonso VI, Fernando III, los Reyes Católicos, Carlos V o Felipe II,) habían a su vez re-inventado y rescatado, en algún momento de sus reinados, con la intención de justificar sus respectivas políticas ideológicas de control geográfico, limpieza racial y homogeneidad social y religiosa de la *Hispania* que cada uno de ellos pretendía re-construir y re-crear.⁷

Cada discurso *hag(e)ográfico* y cada *trad*-aptación (re)creativa de los mitos fundacionales entorno a la construcción y expansión de la nación española a lo largo de la

translation and adaptation and to ‘convey the sense of annexing old texts to new cultural contexts’” (Bixler 72). Con el término ‘(re)creación’ intento, además, acentuar la importante presencia del creacionismo autorial dentro de un contexto de traslación y adaptación literaria.

⁷ Durante los reinados de Alfonso VI (1065-1109) y Alfonso X (1221-1284) se componen la *Historia Silense* (s. XI) y la *Primera Crónica General* (s. XIII) respectivamente, que ponían a estos monarcas y sus políticas expansionistas en diálogo con las hazañas de Pelayo, Ramiro I y Fernando I, las cuales a su vez se vinculaban con Santiago y el proyecto de Reconquista. Igualmente sucedía con el *Poema de Fernán González*, o la *Vida de San Millán de la Cogolla*, que particularmente volvían a evocar el expansionismo bélico de Ramiro logrado con la ayuda de Santiago. En los siglos XIV y XIV, con la *Vida de Sanct Isidoro* y el *Poema de Alfonso Onceno* respectivamente, se repetía el mismo modelo, y se reinsertaba a Santiago como patrón y unificador de las Españas de las que ya había hablado San Isidoro en el siglo VII. Y en el siglo XVII los apologistas católicos recuperaban, precisamente en 1609, la figura de Santiago, con la intención de convencer y promover la necesidad de la expulsión de los moriscos que poco después se decretaría: “a vision of the King challenging the Dragon of the Apocalypse and urge on by Santiago’s war cry “¡Cierra España, cierra!” (Close in on them, Spain!) was reported to have been seen in Santiago de Compostela in 1609. Aznar Cardona interpreted this apparition as predicting the overthrow of the forces of Islam by Philip III, leader of the foremost Christian nation and crusading right arm of the Counter Reformation (Magnier 393).

Historia fueron en sí mismos puras ideologías en acción. La invención de los mitos fundacionales de la *Mater Hispania* y del Santiago Peregrino y Matamoros fue, como dirían Américo Castro o Vicente Cantarino (Cantarino), producto de las necesidades ideológicas y fronterizas de los poderes cristianos peninsulares. El propio concepto de *hag(e)ografía* es resultado de políticas ideológicas. Y para hablar de ideologías es de necesidad hacer una breve aclaración sobre mi posicionamiento con respecto al debate de la aplicación de su término en referencia a sociedades pre-burguesas. Muchos críticos consideran su aplicación como errónea, por tratarse de un término totalmente anacrónico, tal es el caso de Jürgen Habermas, por ejemplo, que arguye que el concepto no se puede aplicar a sociedades tradicionales, es decir, pre-burguesas (“there can be no pre-bourgeois ideologies”, Habermas 69), o David McLellan, que igualmente sostiene que

Ideology is less than 200 years old. It is the product of the social, political and intellectual upheavals that accompanied the Industrial Revolution: the spread of democratic ideals, the politics of mass movements, the idea that, since we have made the world, we can also remake it. [...] Ideologies [...] were the products of an increasingly pluralist society and were associated with rival groups whose sectional interests they served. [...] ideologies are typically our own creation. (2-3)

Sin embargo, mi posicionamiento parte de las premisas de Louis Althusser, quién indicaba que la ideología es ‘a-histórica’, y por tanto existiría en cualquier momento anterior al siglo XIX. Y es que los autores de la Edad Media y la Edad Moderna Temprana, como Berceo y Lope de Vega,

pertinentes a este trabajo, y sus respectivas *trad*-aptaciones (re)creativas de las *vitae* de San Millán, Santo Domingo de Silos, San Benito de Palermo y San Diego de Alcalá, también transmitían ‘ideales’, promovían ‘movimientos de masas’ populares e intentaban ‘rehacer’ el mundo de su entorno mediante las delineaciones fronterizas a favor de los ‘intereses’ de un grupo hegemónico (cristiano, castellano, español y católico) sobre otro, su ‘rival’. Es decir, eran *hag(e)ografías* cuyas narraciones hagiográficas transmitían ideologías geopolíticas muy específicas, elaboradas para legitimar y satisfacer los proyectos hegemónicos de re-construcción nacional. Además, desde el punto de vista educativo, tal y como señalaba Julian Weiss, el mero didacticismo de las obras literarias de por sí implicaría ideología, puesto que éstas transmiten y apoyan unas creencias sobre otras (“although the concept of ideology is far more complex and polemical than the concept of didacticism, [...] like the didactic text, ideology imposes or propagates a set of beliefs characteristic of the dominant class” 11).

Sobre las ideologías, y la apropiación, re-creación y re-construcción de éstas en discursos y mitos fundacionales sujetos a los intereses de los poderes hegemónicos a lo largo de la Historia, desde sus orígenes hasta el presente, trataron Patricia Grieve en *The Eve of Spain*, y Javier Domínguez García en *Memorias del futuro*. Sus trabajos exploran los dos mitos fundacionales más recurrentes en la historiografía española – el de la pérdida de España (con la caída del último rey visigodo a causa de una mujer, la Cava), y el de su progresiva recuperación, (con la inserción de la figura del Apóstol Santiago caracterizado como guerrero matamoros) – con la intención de desvelar los discursos de poder y las tensiones hegemónicas implícitos en sus narrativas. Para estos autores, los poderes hegemónicos cristianos recurrieron, a lo largo de la Historia, a un utópico pasado visigodo del que se autoproclamaban descendientes, para

consolidar sus monarquías como las legítimas herederas de la *Mater Hispania* y para posicionarse ellos mismos como líderes cristianos en el proyecto de recuperación y expansión territorial que se proyectaba contra los musulmanes. Primero serían los asturianos con las llamadas crónicas alfonsíes – como la *Crónica Albeldense* (881) y la *Crónica Rotense* (c. 883-84) – que presentaban una genealogía del reino de Asturias que se remontaba a la monarquía visigoda. Luego se seguirían los leoneses que, con crónicas como la *Historia Silense* (c.1109-1118) se establecían como los verdaderos descendientes de la monarquía visigoda. Y luego serían los castellanos, que con narraciones como la *Historia Roderici* (c. 1180), el *Cantar de Mío Cid* (1207)⁸ o el *Poema de Fernán González* (c. 1250-1266), lograron hacerse un hueco entre los discursos de la Historia y construir su propia narrativa nacional, la cual con el tiempo llegó a imponerse y dominar de tal manera sobre las de los otros reinos cristianos peninsulares, que cuando finalmente se consumaba el proyecto de recuperación territorial de la Reconquista en 1492, Castilla y el castellano serían los vínculos dominantes de la nación.⁹

⁸ Utilizo el año de 1207 propuesto por Colin Smith por tratarse de la fecha más estandarizada sobre la composición del *Cantar de Mío Cid*, aunque es cierto que existen numerosos argumentos de que el poema pudo haber sido compuesto entre 1147 y 1207, e incluso en 1307.

⁹ Aunque la España inmediatamente posterior a la conquista de Granada estaba conformada por los reinos de Castilla y Aragón, fue la Castilla de Isabel la que, al momento de 1492, ocupaba casi tres cuartas partes del territorio español y la que daría nombre a la lengua de la nación y su imperio, del modo que proponía Antonio de Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana* (“una cosa hallo y saco por conclusión muy cierta que siempre la lengua fue compañera del imperio”, 13), y del modo que aún hoy reza en el Artículo 3 en la Constitución española del 27 de diciembre de 1978 (“El castellano es la lengua española oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho a usarla”, 10).

De este proceso narrativo de (re)construcción de una nación española pro-castellana, también formaron una parte fundamental las diferentes producciones hagiográficas peninsulares, literarias y no-literarias. Pero sin embargo, poco o nada se ha dicho al respecto. Las creaciones, re-escrituras y adaptaciones de las vidas de santos – como San Millán de la Cogolla, Santo Domingo de Silos o San Ildefonso, por poner unos ejemplos – son múltiples a lo largo de la Historia de la Península Ibérica, y en la mayoría de los casos han funcionado como poderosas y herramientas *hag(e)ográficas* de propaganda para la transmisión de las ideologías geopolíticas de los poderes hegemónicos castellanos. En el caso de Santo Domingo de Silos, por ejemplo, las primeras representaciones hagiográficas que surgieron en torno a este monje del siglo XII se enfocaron en patrocinar la construcción de rutas de peregrinación en base a proyectos repoblacionales y económicos, pero con el apogeo de la Reconquista, pasaron a desviarlo de la ruta de los peregrinos y a representarlo como liberador de cautivos cristianos en territorio musulmán; y finalmente, acabaría representándose, como llegaría hasta nuestros días, como hacedor de milagros. En el caso de San Millán, las primeras representaciones hagiográficas lo muestran como taumaturgo y defensor del territorio navarro, pero luego, con la re-escritura de Berceo, por ejemplo, pasa a representarse como patrón de los castellanos y compañero de batallas del apóstol Santiago. Y en el caso de San Ildefonso, originalmente representado como teólogo mariano, con un libro abierto entre sus manos, éste pasó a representarse durante la Contrarreforma como icono en defensa del Catolicismo y de la Virgen.

Aún a pesar de la más que evidente dependencia *hag(e)ográfica* existente entre los discursos religiosos (cristianos y católicos) y las ideologías geopolíticas de los poderes hegemónicos, este aspecto tan fascinante y revelador de los procesos de formación y

construcción de la nación española a través del estudio de las producciones hagiográficas ha sido, hasta el momento, desatendido, en parte a causa del modo en que se ha venido aproximando el concepto de hagiografía, que reduce sumamente sus posibilidades informativas. A excepción de autores como Brian Dutton, Gillian Ahlgren, Barbara Fuchs o Elaine Canning, que ponen al texto hagiográfico en directo diálogo con su contexto socio-político y especulan sobre las posibles intenciones implícitas de los hagiógrafos, los estudios hagiográficos se han limitado ya desde sus comienzos en la década de 1980 casi completamente al análisis de su contenido temático, tanto religioso (como ocurre con el grupo de críticos de herencia bolandista, para quienes el texto hagiográfico es estudiado exclusivamente por su valor teológico y moral, tal y como actualmente hace la *Société des Bollandistes* de la Compañía de Jesús en la elaboración de su *Analecta Bollandiana*), como social (como en el caso de historiadores, formalistas y filólogos, que analizan el texto con la intención de desvelar tendencias sociales, características particulares de la vida cotidiana, o tipologías culturales y lingüísticas típicas de la época en que se produjeron, como fue el caso de Patrick J. Geary. Thomas Head, Fernando Baños Vallejo o Ángel Gómez Moreno, entre muchos otros).¹⁰ Y aunque útil por un sinfín de

¹⁰ Geary y Head veían en la hagiografía modos de vida y formas de pensar. Para el primero éstas ofrecían “a privileged source for the study of social values” (13), y para el segundo “hagiography provides some of the most valuable records for the reconstruction and study of the practices of premodern Christianity” (xiii). Baños Vallejo, por su parte, llevaba a cabo un estudio tipológico de las hagiografías para concluir que “la mayor parte de la hagiografía castellana versificada, en mayor o menor medida, integra sin contradicciones catequesis y propaganda” (11). Y por su parte, Gómez Moreno decía de las hagiografías que “lo que importa es su difusión por la Península Ibérica y la huella que haya podido dejar en nuestra literatura” (7), pues “la leyenda hagiográfica, en algún punto de su larga trayectoria, en sus ires y venires, acaba por encontrarse inevitablemente con los modos de vida y las creencias de los pueblos, en las tierras en las que surgió o por las que se expandió” (12).

razones, este tipo de aproximación al texto hagiográfico implica, por un lado, la negación de la relación recíproca entre literatura/Historia aclamada por la teórica Jean Howard, ya que ignoran el papel del contexto para el análisis del texto. Y por otro lado, asume el texto literario como producción cultural autónoma, independiente de otras producciones artísticas (literarias y no-literarias), rompiendo así el diálogo con las prácticas post-estructuralistas de L. Althusser, M. Foucault o Hayden White, entre otros, que consideran los textos literarios como producciones materiales modeladas por, y a su vez modeladoras de ciertas agendas ideológicas (tal y como reza el epígrafe), relevantes a los proyectos socio-políticos y culturales de los poderes hegemónicos que las acogen. Además, y precisamente por ignorar el contexto de producción, y tomar los textos como producciones aisladas, no se ha puesto como se debiera al texto hagiográfico en diálogo con otras formas hagiográficas no-literarias, (hagiografías ‘performativas’, que re-crean las vidas de los santos en los escenarios, ‘ritualísticas’, que evocan las experiencias milagrosas de los santos mediante rituales compartidos públicamente, o ‘iconográficas’, que relatan las vidas de santos con narrativas visuales) con las que se vincula y de las que sin duda depende, no sólo para ofrecer un mayor y mejor entendimiento de su significado o importancia ideológica en las re-escrituras de la Historia, sino para comprender las causas y motivos que propiciaron su producción. De no estudiarse la *Vida de San Millán de la Cogolla* o la *Vida de Santo Domingo de Silos* en relación con las otras producciones hagiográficas de las vidas de estos santos, la situación económica de las casas monásticas o las tensiones geopolíticas entre los reinos cristianos peninsulares en el momento de la composición

de la obra, posiblemente no se desvelaría tan explícitamente el hecho de que Berceo, a pesar de su reiterada insistencia en la fidelidad textual de su compilación, estaba en realidad re-creando totalmente las versiones anteriores de las vidas de estos santos, con la intención de satisfacer sus propios intereses económicos, así como los intereses geopolíticos e ideológicos del poder hegemónico que representaba, Castilla. Igualmente, de no estudiarse las comedias hagiográficas de Lope, como *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo* o *San Diego de Alcalá*, en relación con otras representaciones hagiográficas de las vidas de estos santos – como las *vitae* oficiales, pinturas, festejos o cultos públicos – o incluso el tan conflictivo contexto socio-histórico, político e identitario en el que se compusieron, no se revelaría tan abiertamente el inconformismo social y la subversión política que Lope, sutil e indirectamente, exponía con su re-escritura de las vidas de estos santos.

Sin lugar a dudas, y como se pretende probar a lo largo de este proyecto, las hagiografías producidas en la Península Ibérica entre los siglos XIII y XVII, no fueron, como decía Thomas Head al definir el género en la Edad Media, “simply, ‘writings about the saints’” (Head xv). En verdad, eran artefactos culturales y artísticos, integrantes de un proyecto cultural más amplio y en diálogo con un amplio contexto de producción artística, al que debe atenderse para lograr un entendimiento más amplio y global de las obras.¹¹ Eran producto y a la vez reflejo de unos

¹¹ En *Comunicación, conocimiento y memoria*, Fernando Bouza examina por un lado la importancia de oír, ver y escribir/leer en para un mayor enriquecimiento y comprensión de los discursos artísticos, y por otro, la eficacia de las representaciones visuales en la propaganda de ideas: “las imágenes sirven a la propaganda en función, primero de su expresividad, que conmueve y convence; en segundo lugar, en atención a su capacidad de ser reproducidas [...] y en tercer lugar, de su fácil inteligencia, pues para recibir su mensaje no es necesario el dominio de una técnica determinada como es la lecto-escritura” (57).

determinados intereses políticos e históricos, resultado de unas agendas ideológicas determinadas, y servían, bajo una apariencia hagiográfica, como herramientas discursivas intencionalmente elaboradas para la transmisión de propagandas geográficas e ideologías políticas – favorables en unos casos, y subversivas en otros – a la expansión y creación de una nación española cuya identidad giraba entono a los conceptos socio-raciales y religiosos de pureza de sangre, cristiano viejo, católico. Eran “forms of cultural production” (Williams viii) al modo que también las proponía Michel Foucault, esto es, como medios de transmisión ideológica, cuyos discursos eran impuestos por una determinada clase dominante en un determinado momento de la Historia, y con unas intenciones y valores socio-culturales determinados, que dialogaban política y económicamente – y en este caso, geográficamente – con dicha clase. Eran, al fin y al cabo, discursos en movimiento, que se re-definían y re-modelaban constantemente en relación a otras producciones artísticas y culturales, y en relación al contexto ideológico del presente histórico en las que se construyeron, trasladaron, adaptaron y recrearon. Eran, por tanto, *hag(e)ografías*, pues tras el velo de lo hagiográfico, estas obras fueron concebías como herramientas discursivas con las que exponer, favorable o desfavorablemente, las agendas ideológicas de los poderes hegemónicos peninsulares, españoles, castellanos, cristianos y católicos en su lucha por el control geográfico, social, racial y religioso de la nación española que re-construían.

La selección de obras que utilizo en esta tesis para representar los discursos *hag(e)ográficos* en la Edad Media y la temprana Edad Moderna Temprana (*Vida de San Millán de la Cogolla*, *Vida de Santo Domingo de Silos*, de Gonzalo de Berceo, y *San Diego de Alcalá* y *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo*, de Lope de Vega), no es arbitraria y

corresponde a varios criterios. El primero es tipológico: por necesidad, a causa de la densidad del *corpus* hagiográfico, mi estudio de las hagiografías se restringe a las vidas de santos escritas en castellano y en contexto peninsular. El segundo criterio corresponde al de la autoría: tanto Berceo como Lope son representantes del tiempo en que vivieron. Berceo, además de ser el primer poeta conocido por su nombre, y el más famoso clérigo del Mester de Clerecía, fue el mejor exponente del género hagiográfico versificado en lengua castellana, al que además dio características del Mester de juglaría, con el propósito de hacer llegar su mensaje a una audiencia tanto letrada como no letrada, más allá de los muros del entorno monacal (“Quiero fer una prosa en romanz paladino/ en qual suele el pueblo fablar con so vezino”, 754). Y en el caso de Lope, además de ser autor de una enorme producción literaria que le daría el apodo de ‘monstruo de la naturaleza’, fue el mejor exponente de la sociedad de su tiempo:

Nacido en un contexto de intensos debates tridentinos, guerras de religión, evangelizaciones en ultramar y una gran crisis económica, este poeta y dramaturgo madrileño no sólo redefinía el concepto de teatralidad, proponiendo un nuevo arte de hacer comedias que dialogaba íntimamente con el contexto socio-político, cultural y religioso del momento, sino que además era quien mejor lograba casar las dos fuerzas motoras de la sociedad aurisecular. Sus comedias hagiográficas, o de santos, representan la quintaesencia de la unión entre religión y drama, y resultan el mejor espejo crítico “del carácter de un pueblo” (Ichaso 15)

El tercer criterio es el del momento histórico en el que escribieron: tanto Berceo como Lope vivieron en dos momentos cruciales en la Historia de la nación española tal y como la

conocemos hoy. Berceo escribió en lo que podría llamarse la ‘época dorada’ de la Reconquista, pues la victoria cristiana en las Navas de Tolosa en 1212 marcaba el comienzo de la caída musulmana en la Península, y el progresivo avance geográfico de los castellanos, que culminaría en 1492 con la toma de Granada a manos de los Reyes Católicos, y la consecuente materialización del sueño de recuperación de una nación española. Y por su parte, Lope escribió en una época que no sólo representaba la ‘época dorada’ de las artes en España, sino también el ‘época dorada’ de la nación española – entiéndase ello en términos expansionistas, como potencia imperial, definida y limitada geográfica, social, religiosa y racialmente, pues, por un lado, aún a pesar de la gran crisis política y económica que azotaba a la nación a causa de la mala gestión de Felipe III, España llegaba a su máxima expansión territorial, y por otro, a pesar de los nefastos resultados que la expulsión de los moriscos y la persecución de los judaizantes produjo en la sociedad, España veía culminado el largo proceso de construcción de una identidad nacional propiamente española, esto es, racialmente exclusiva y homogénea.

Y por último, el cuarto criterio corresponde al posicionamiento autorial con respecto a las ideologías geopolíticas de los poderes hegemónicos. En el caso de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla* y *Vida de Santo Domingo de Silos*, representan un ejemplo de cómo las producciones hagiográficas y sus mecanismos discursivos funcionan para la transmisión de propagandas ideológicas favorables a los cometidos expansionistas del poder hegemónico castellano. Y en el caso de Lope, las obras seleccionadas, *El Santo Negro Rosambuco de la ciudad de Palermo* y *San Diego de Alcalá*, representan un ejemplo perfecto de cómo los mismos mecanismos discursivos de las hagiografías también podían funcionar como herramientas con las que subvertir y socavar las propagandas ideológicas de los poderes hegemónicos – en este caso,

españoles y católicos – y al mismo tiempo criticar abiertamente los proyectos geopolíticos, sociales y raciales salvando censuras.

En *Vida de San Millán de la Cogolla*, compuesta alrededor del año 1230, Berceo re-crea un discurso ideológico *hag(e)ográfico* muy particular en base a la *vita* del santo local de la Cogolla. En esta obra, inspirada en la *Vita Beati Emilianii* compuesta por San Braulio en el siglo VII, pero totalmente *tradaptada* y (re)creada por el autor, Berceo va más allá del mero discurso hagiográfico para enfocarse principalmente en uno geopolítico. A través de su re-creación hagiográfica, el autor publicita discursos políticos, sociales y económicos, además de geográficos, totalmente relevantes al contexto histórico castellano de la primera mitad del siglo XIII (la Reconquista territorial de la Península de manos de los musulmanes), totalmente ausentes en la versión latina original de la que dice inspirarse. Con su particular discurso *hag(e)ográfico* Berceo no sólo pretendía promover el expansionismo geográfico a favor de los grupos cristianos, sino que además pretendía imponer y legitimar a Castilla, entre todos los reinos cristianos peninsulares, como líder en el avance de la Reconquista sobre la Frontera externa,¹² la que separaba los reinos cristianos de los musulmanes, y por tanto, como líder heredero del proyecto de recuperación territorial de la *Mater Hispania* visigoda. Se trata pues de un ejemplo de lo que refiero como *hag(e)ografía extra regna christiana* pro-castellana pues en paralelo al discurso hagiográfico se desarrolla uno geopolítico enfocado en la legitimación de

¹² Uso el concepto de ‘Frontera’, con mayúscula, de acuerdo a la definición de Miguel Ángel Ladero Quesada, quien habla de dos tipos: la frontera con mayúsculas, en referencia a la frontera que separaba los reinos cristianos de los musulmanes, y la frontera con minúscula, para referir a las separaciones internas que existían entre los reinos cristianos.

Castilla como legítima autoridad sobre el territorio peninsular que se intenta recuperar. Esta particular lectura de la obra como *hag(e)ografía extra regna christiana* se refuerza con el estudio de unas placas hagiográficas del siglo XI, pertenecientes a la arqueta-relicario de San Millán, e inspiradas igualmente en la misma obra latina de San Braulio. Estas placas, que Berceo conoció y debió evocar para la elaboración de su *vita*, como se concluye de los estudios de varios historiadores del arte, verifican el favoritismo castellanista del autor: ni las placas hagiográficas ni la obra latina mencionan a Castilla o sus líderes, y sin embargo, Berceo los inserta, y además, al lado del apóstol Santiago y San Millán (que aparecen como cruzados en el campo de batalla para ayudar a los cristianos en la Reconquista), estrategia que contribuye a legitimar e inscribir a Castilla como cabeza del proyecto de recuperación y re-construcción de la nación española.

Con *Vida de Santo Domingo de Silos*, Berceo también propone a la monarquía castellana como líder del Cristianismo peninsular, mostrando en numerosas ocasiones gran favoritismo hacia ésta. Pero en este caso, lo hace desde otra posición, ya no en relación al ‘otro’ invasor del otro lado de la Frontera, sino más bien, en relación a los grupos locales cristianos con los que convive. Y lo hará a un doble nivel: por un lado, a un nivel interior – o *intra regna christiana* – donde el monarca castellano es fielmente patrocinado como líder hegemónico indiscutible entre los grupos hegemónicos existentes dentro de sus propias fronteras internas (dentro del propio reino de Castilla). Y por otro, a un nivel inter-fronterizo – o *inter regna christiana* – donde el castellano se presenta como líder hegemónico entre todos los reinos cristianos peninsulares, particularmente el reino vecino de Navarra, con el que comparte frontera y con el que se enfrenta por el control territorial. Por ello *Vida de Santo Domingo de Silos* representa un ejemplo de *hag(e)ografía intra/inter regna christiana* pro-castellana, ya que además del discurso

hagiográfico promueve uno geopolítico muy específico favorable a los intereses expansionistas de Castilla. El estudio de la documentación del archivo histórico del monasterio de Santo Domingo de Silos entre los siglos XI y XIII, confirma esta particular lectura *hag(e)ográfica*, pues se detecta una correlación entre la propaganda pro-castellana de Berceo y los beneficios económicos que Silos recibió de dicha casa inmediatamente después de su composición *hag(e)ográfica*.

En cuanto a Lope de Vega, los mecanismos y las estrategias discursivas *hag(e)ográficas* de sus comedias hagiográficas son los mismos, aunque las circunstancias, las necesidades y las propagandas retransmitidas se vuelven otras. Tras la culminación de la Reconquista en 1492, la consiguiente materialización en 1516 del sueño de una nación española unida bajo un único monarca, y la máxima expansión territorial de España como imperio llevada a cabo por Felipe II, la España de comienzo del siglo XVII se encontraba con la imperante necesidad de definir su identidad nacional. Ya no se trataba de recuperar y expandir una nación; ni siquiera de expandir y ampliar un imperio, sino más bien, y sobre todo, de definir y limitar la ‘españolidad’, de precisar qué significaba ser ‘español’. Y para los poderes hegemónicos del tiempo de Lope, la identidad propiamente española se construía en torno a criterios de separación y exclusivismo socio-racial y religioso que volvían los ojos a una utópica *Mater Hispania* cuyos descendientes se identificaban como católicos, cristianos viejos, blancos y racialmente puros. Los ‘otros’, no-cristiano viejos, no-blancos y no-puros no eran españoles, y por tanto no eran aceptados. Así sucedió con las poblaciones moriscas, judías e indígenas de la Península, que precisamente por no conformar el perfil socio-racial y religioso de ‘españolidad’ desarrollado por el imaginario popular áureo, eran rechazadas y expulsadas de la sociedad, y aún la geografía.

En cuanto a la población negra africana, la situación sería un poco diferente, pues aunque ‘otros’, no fueron expulsados de la geografía española. Más bien todo lo contrario, éstos fueron introducidos en ella en calidad de esclavos del español tradicional (cristiano viejo, puro y blanco), con un claro propósito hegemónico enfocado en las necesidades económicas de la nación (recuérdese que la España áurea no sólo estaba sumida en una profunda decadencia económica, sino que ya había pasado por una serie de bancarrotas oficiales que la habrían debilitado enormemente). A excepción de algunos esclavos nacidos libres, o manumitidos – como Juan de Pareja y Sebastián Gómez, previamente propiedad de Diego Velázquez y Esteban Murillo respectivamente – los negros de origen africano no habrían llegado a ser nominalmente considerados como miembros integrantes en la definición de identidad nacional ‘española’, cristiana y católica, que se proyectaba (basado en todo momento en los principios de limpieza de sangre, pureza y blancura racial), pues el mero color de su piel aún era entendido por gran parte de la sociedad áurea de principios del XVII como símbolo de pecado, suciedad e inferioridad, y ello por tanto, permitía su degradación, deshumanización y separación de ‘otredad’ ante el concepto de ‘españolidad’ que se construía.

Toda esta dinámica se re-crea en *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo*. Pero no se hará de forma positiva. Con esta comedia hagiográfica Lope desafiaba los sistemas de valores socio-raciales que los poderes hegemónicos, en un intento de definir la identidad nacional española, habían construido en torno a los principios de limpieza de sangre y blancura racial, y además proponía la posibilidad de una identidad nacional plural y heterogénea, inclusiva e igualitaria, definida más allá de preceptos de pureza sanguínea y otredad racial. Por ello denomino este tipo de discurso hagiográfico performativo como *hag(e)ografía puritas sanguinis*,

pues en ella se exponen, debaten y retan las ideologías geopolíticas y sociales que los poderes hegemónicos elaboraban en torno a cuestiones de pureza sanguínea, y por tanto racial. Con su particular santo negro – *trad*-aptación (re)creativa de la vida de San Benito de Santo Fratello – Lope cuestiona los conceptos medievales de santidad, al proponer un protagonista turco, enemigo mortal de la España áurea, que se convierte en santo franciscano. Bajo una obra aparentemente pro-españolista, del modo que es entendida por el poder hegemónico, Lope llama a la reflexión social sobre el tratamiento degradante, y en muchos casos cruel, que eventualmente se llegó a ejercer sobre los esclavos africanos negros en la Península Ibérica. Rosambuco, inspirado en Benedetto de Palermo, fraile franciscano negro coetáneo a San Diego, muy famoso por su humildad, y en todo momento libre, (Ferrini y Ramírez; Fran Molinero), es re-creado por Lope quien, cambiando la historia, lo humaniza y santifica, para luego degradarlo al rango de esclavo. Se trata de una estrategia retórica que logra cuestionar unos horizontes de expectativas sociales – alimentados por el proyecto expansionista imperial, cuyo discurso asumía un Dios y unos santos blancos – y que reta las asunciones convencionales por las que se justificaban la deshumanización y vejación de los africanos negros que tan impunemente se llegó a ejercer. Un análisis de la evolución de varias representaciones iconográficas del llamado ‘milagro de la pierna negra de los santos Cosme y Damián’, a través de varias pinturas y retablos de los siglos XV y XVII, muestran el proceso de degradación, animalización y maltrato del esclavo negro que tocaría su punto más bajo a comienzos del siglo XVII, y que Lope estaría criticando en su obra. La iconografía, que originalmente contaba el milagroso trasplante de la pierna gangrenada de un sacristán devoto de los santos médicos, al que le habían cambiado su pierna por la de un cautivo moro que recién había fallecido, tal y como cuenta Jacobo Vorágine habla en su *Leyenda Dorada*

del XIII, se re-escribe a medida que crecen el imperio español en ultramar. Así, si las representaciones del milagro a finales del siglo XV sólo muestran el momento del trasplante sin otra presencia del fallecido más que su pierna, con el paso de los años, y coincidiendo con el creciente comercio negrero, se va incluyendo al ‘otro’ en la escena, pero con dos cambios: deja de ser un cautivo moro fallecido, y pasa a ser un esclavo negro, representado muerto al principio, y vivo después. Es decir, con el paso de los años, las representaciones iconográficas de este milagro evolucionan hasta el punto que el negro queda animalizado y cosificado como ente sacrificial para la redención del blanco español. El abuso al negro plasmado por artistas como Felipe Vigarry o Isidro de Villoldo (en los relieves de los retablos de la catedral de Palencia y del monasterio de San Francisco de Valladolid, respectivamente) reflejan la realidad social que es llevada a escena por Lope con la intención de llamar la atención sobre la moral católica del español áureo.

Y en el caso de *San Diego de Alcalá*, similarmente, Lope cuestionaba el propio concepto de una nación española, imperial y católica, que había (re)construido históricamente su identidad nacional en torno a preceptos de superioridad y exclusivismo socio-racial, religioso y geográfico tanto dentro de la geografía española peninsular, como en sus territorios en ultra mar. Se trata, en este caso, de una *hag(e)ografía plus ultra Hispania*, pues con ella Lope expone las tensiones sociales, morales y raciales resultantes del proyecto de limpieza social que los Habsburgo habían estado llevando a cabo (la persecución de cristianos nuevos, la expulsión de los moriscos, y las conquistas y evangelizaciones de los indígenas en ultramar). Y lo hace a través de numerosos momentos de ruptura que ocurren en las tramas secundarias: el uso del discurso religioso en la trama principal (vida, milagros y muerte del santo franciscano, evangelizador por la espada), tan

pro-hegemónico, no es más que una estrategia retórica autorial para evadir la censura y poder criticar, con las tramas secundarias, que muestran una sutil victimización de los guaches canarios a punto de ser conquistados y de Alí, despreciado por su condición morisca, las imposiciones y el tratamiento dados a los no-cristianos, o a los cristianos nuevos. A través de la figura de San Diego, Lope llama a una reflexión sobre las conquistas y las expulsiones territoriales, sobre la supremacía de una religión sobre otra, y sobre la validez del desenfreno evangelizador e imperialista de España. Lope cuestiona con sutileza la utilidad del tradicionalismo medieval (cristianizar con la espada) en una España aurisecular, y propone un nuevo episteme que obliga a reconsiderar asunciones tales como la supremacía de una raza sobre otra, el valor de la pureza de sangre o el significado de ‘buen cristiano’.

El estudio de los discursos políticos y religiosos en torno al cuerpo incorrupto de San Diego, custodiado en la basílica de Alcalá de Henares, pero anteriormente huésped de honor en los aposentos reales de Felipe II (Case, *San Diego...*), apoya esta lectura *hag(e)ográfica* de la vida del santo. Su cadáver fue apropiado por el poder hegemónico en la elaboración de su discurso político y contrarreformista. El tratamiento del cuerpo, objetivado y sacralizado por la institución de la Iglesia, y respaldado por la política real, no solo reforzaba el Catolicismo, imponiendo unas pautas devocionales, aceptadas, practicadas y compartidas por la toda la población católica española, sino que además reflejaba el despliegue ideológico del poder hegemónico: promoviendo milagros, celebraciones populares, ceremonias religiosas, procesiones perfectamente organizadas jerárquicamente, traslados y exhumaciones del cuerpo, ritos de limpieza del cadáver, o el despiece del cuerpo para hacer reliquias, se estaba creando un aura de grandeza y santidad con la que desviar la atención popular, y así poder esconder la gran

decadencia (económica y militar) del imperio. En esta comedia *hageográfica*, al igual que la anterior, Lope se enfrenta a los discursos ideológicos hegemónicos para, por un lado, cuestionar la acción política expansionista y católica española, cargada de excesos, crímenes y abusos, y por otro, criticar las reglas de moral e integridad humana, que permitían el tratamiento inhumano del español sobre el ‘otro’ social con el que vivía, el morisco, el cristiano nuevo, el indígena y el negro africano.

En el estudio multidisciplinar que a continuación se prosigue espero demostrar que las *vitae* compuestas en la Península Ibérica en castellano entre los siglos XIII y XVII funcionaron – en mayor o menor medida, para apoyar o para subvertir – de herramientas ideológicas geopolíticas a los poderes hegemónicos en sus proyectos de construcción de una nación y una identidad españolas. Fueron producciones creadas en torno a ideologías e intereses expansionistas muy determinados, elaboradas en diálogo con otras producciones culturales y artísticas, y siempre producidas en directa conexión con la Historia, de las que son producto, además de reflejo. Fueron herramientas *hag(e)ográficas* que, entre pinceladas de religiosidad participaron activamente de la actualidad política de la nación, y resultaron ser decisivas en las (re)construcciones fundacionales de la nación española. Para dar comienzo al estudio, recordar una vez más que, en palabras de White, “just as every ideology is attended by a specific idea of history and its processes, so too, I maintain, is every idea of history attended by specifically determinable ideological implications.” (24)

CAPÍTULO I

HAG(E)OGRAFÍA EXTRA REGNA CHRISTIANA. PROPAGANDA PRO-CASTELLANA PARA EL LIDERAZGO DE CASTILLA EN EL PROYECTO EXPANSIONISTA CRISTIANO. EL CASO DE ‘LA ARQUETA DE SAN MILLÁN’ (S. XI) Y SU REESCRITURA EN VIDA DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA, DE GONZALO DE BERCEO (S. XIII).

Pero de toda España	Castilla es lo mejor,
porque fue de las otras	el comienzo mayor,
[...]	
Aún Castilla Vieja,	según mientendimiento,
mejor es que lo otro,	porque fue su cimiento,
[...]	

(Poema de Fernán González, coplas 157-158)

Las comunidades monásticas de la península Ibérica fueron parte importante en los éxitos político-expansionistas de los poderes hegemónicos a lo largo de toda la Edad Media. Por toda la geografía, coincidiendo con el avance de las fronteras cristianas sobre el territorio musulmán, se fueron construyendo numerosos monasterios. Fundados en muchos casos por los monarcas cristianos, los monasterios se localizaban en zonas geográficas estratégicas. Los motivos, en su mayoría, iban más allá del interés religioso. A veces, contruidos en los centros urbanos, los monasterios peninsulares servían como símbolos de poder y grandeza, o como ejemplos de la política centralizadora cristiana de los poderes hegemónicos (Monasterio de Santa María la Real

de las Huelgas, en Burgos; Monasterio de San Paio de Antealtares de Santiago de Compostela). En los casos en que éstos eran construidos en espacios fronterizos, territorios despoblados, o a lo largo de rutas de peregrinación, como el Camino de Santiago, los monasterios servían, a lo largo de toda la Edad Media, de artefactos materiales e ideológicos para apropiarse de la geografía, protegerla o consolidarla como propia. Tal debió haber sido el caso del monasterio de San Pedro de Arlanza (s. X), atribuido al conde castellano Fernán González, quien lo usaría como lugar de descanso y protección durante las contiendas territoriales; o el caso del monasterio de San Juan de Ortega, construido hacia finales del siglo XII por el propio San Juan de Ortega que, situándolo en el corazón de los Montes de Oca (zona peligrosa y fronteriza, como recordaría Gonzalo de Berceo en sus escritos del siglo XIII), pretendía dar asilo a aquellos que se dirigiesen a Santiago. E incluso tal debió ser el caso de los de Santa María la Real de Nájera o San Millán de la Cogolla de Yuso, fundados ambos a la vera del Camino de Santiago por García I de Navarra (s. XI) con la doble intención de proteger el camino y consolidar el espacio geográfico como propio, frente al reino vecino de Castilla.

Y es que, como había notado José Luis Corral Lafuente cuando hablaba de los monasterios de toda la región aragonesa, éstos habrían sido refundados o construidos con la intención de asegurar el territorio y consolidarlo frente a posibles invasores. En el caso de los monasterios aragoneses de San Pedro el Viejo, San Juan de Maltray, San Martín de Cercito o San Pedro de Jaca, el objetivo claramente consistía en proteger las fronteras de las incursiones árabes y francas:

Debido al ansia colonizadora, sin duda motivada por un terrible temor de perder lo poco logrado en el siglo IX, los condes aragoneses primero y los reyes de

Pamplona después se lanzaron a una frenética carrera por consolidar el mayor número posible de fundaciones monásticas, crear algunas nuevas allá donde se considerase necesario [...]. (235)

En cuanto a monasterios como el de Santa María la Real de Guadalupe, en Cáceres, los motivos de la construcción serían doblemente estratégicos. Mandado construir por Alfonso XI de Castilla, el monasterio no solo celebraría la victoria contra los benimerines en la Batalla de Salado (1340) o consolidaría el territorio como cristiano, sino que además, serviría como muestra de la supremacía expansionista de Castilla sobre el reino cristiano vecino de León, con el que competía por el control geográfico:

Independiente de los impulsos devocionales, el empeño de Alfonso XI en potenciar al santuario de Guadalupe, que también compartirían sus sucesores, parece haber correspondido a diversos e importantes intereses geopolíticos, religiosos y económicos. En el siglo anterior, el centro de atención territorial de la corona castellana se había desplazado hacia el sur como consecuencia del espectacular avance de la Reconquista y de la necesidad de colonizar extensas áreas. [...] con el propósito de favorecer la repoblación de ciertas zonas, pero también con el de minar las peregrinaciones a Santiago de Compostela (Llopis Agelán 423)

La intención detrás de la fundación castellana del monasterio de Guadalupe era poblar el territorio y consolidarlo como castellano, además de desviar la atención de los peregrinos a Santiago, cuyo tránsito beneficiaba primordialmente a León.

Estos y muchos otros ejemplos de fundaciones monásticas peninsulares ilustran el juego estratégico a través del cual los poderes cristianos peninsulares practicaban la defensa y la ofensa. Por un lado, la presencia de casas monásticas permitía defender y controlar las fronteras de sus territorios, pues servían como barreras físicas y poblacionales ante los otros reinos vecinos, tanto musulmanes como cristianos, con los que la corona competía por el control geográfico de la península. Por otro lado, la estabilidad proporcionada por dichas casas monásticas, permitía a las coronas cristianas la expansión geográfica de sus dominios y favorecía la ofensa según avanzasen las fronteras en el candor de la Reconquista.¹³

Los monasterios, y por añadidura sus escribas y poetas, como es el caso de Berceo, tradicionalmente funcionaron como transmisores de ideologías favorables, en la mayoría de los casos, a los intereses expansionistas de los reinos cristianos a los que quedaban acogidos. La erudición monástica de los *scriptoria* (elaboración de códices, iluminaciones, traslación y copia de gran variedad documental, etc.) así como la potestad sobre el sistema educativo de la

¹³ Son numerosos los ejemplos de monasterios fundados o financiados por las casas reales con intenciones políticas, territoriales y sociales. No se trata, sin embargo, de un fenómeno exclusivamente peninsular, fruto de una situación socio-histórica particular, o de un momento y tiempo determinados. Por el contrario, creo que se trata de una característica común a las fundaciones de patrocinio real a lo largo de toda Europa, particularmente entre los siglos XI y XIII, período de desarrollo los estados europeos tal y como los conocemos hoy. Mi estudio de numerosas fundaciones monásticas (Abadía Le Mont-Saint Michel, por el normando Guillermo el Conquistador, Nuestra Señora de Rocamadour y Fontevraud, por Enrique II de Inglaterra, San Salvatore dell'Acroterio por Rogelio II de Sicilia, los monasterios de Patokratoros en Grecia, por Alexius Komnenos y Basilio II, San Pateleimon de Macedonia, por Manuel I, etc.) confirman esta lectura. Todas ellas muestran una misma tipología intencional: los monasterios se localizaban en zonas estratégicas, despobladas o fronterizas, y su función no se limitaba a la transmisión de los dogmas cristianos, sino que también servían de estructuras materiales para la protección y defensa física de la geografía.

población de sus extensos dominios, ofrecía a los monjes la oportunidad de re-contar historias y transmitir mensajes económica y políticamente favorables a la casa monástica y su patrocinador real.

Tal fue el caso de la producción artística de Gonzalo de Berceo, que vivió entre los años 1195 y 1260.¹⁴ A través de su vasta producción hagiográfica y mariana (*Vida de Santa Oria*, *Martirio de San Lorenzo*, *Loores de Nuestra Señora*, *Milagros de Nuestra Señora*, *Vida de Santo Domingo de Silos* o *Vida de San Millán de la Cogolla*) Berceo no sólo cumplía con la demanda del *Opus Dei* benedictino, basado en el *ora et labora*. Además, con sus historias, el autor de la Cogolla entretenía y deleitaba al público en materias celestiales, al mismo tiempo que lo instruía en cuestiones terrenales específicas, pues como ya notaba Baños Vallejo, “aunque la propaganda no es inherente al género hagiográfico [...], debe admitirse que la mayor parte de la hagiografía castellana versificada, en mayor o menor medida, integra sin contradicciones catequesis y propaganda” (“Hagiografía...” 11).

Ciertamente, entre sus narrativas hagiográficas, Berceo insertaba propagandas, discursos e ideologías geopolíticas favorables al reino vecino de Castilla. En *Vida de Santo Domingo de Silos* (VSDS), por ejemplo, como se analizará en el segundo capítulo, Berceo introducía conflictos fronterizos internos, *intra/inter regna christiana*, donde los reinos cristianos de Castilla y Navarra se enfrentaban por cuestiones territoriales, y promueve, mediante una serie de estrategias autoriales, ideologías a favor de Castilla. En *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSMC), como se verá a lo largo de este capítulo, el autor favoreció a Castilla, proponiéndola

¹⁴ Brian Dutton nota que Berceo aún estaría vivo en 1252, por las referencias que el autor hace en los *Milagros*... a la muerte del rey Fernando el Santo.

como líder en el intento de unificación cristiana peninsular y en la formación de la futura nación española y cristiana. Y es que, más allá de la mera compilación de la vida del santo, Berceo intentó re-escribir la Historia y apropiarse de ella a favor de la monarquía castellana.

VSMC, al igual que muchas otras hagiografías en castellano, es una hagiografía poco convencional, si por hagiografía se refiere a la mera exposición de la vida, muerte y milagros del santo que homenajea.¹⁵ En esta obra Berceo va más allá del discurso meramente hagiográfico para dedicar una sustancial parte de la obra a la inserción de discursos políticos, sociales y económicos, además de geográficos, relevantes al contexto socio-histórico del siglo XIII. A lo largo de toda la obra hay constantes referencias a la situación espacial de la Cogolla, además de una tendencia hacia el discurso topográfico y el lenguaje bélico, especialmente presente hacia final del libro (sección que coincide con una serie de inserciones anacrónicas de Berceo), lo que sugiere un interés autorial hacia la política de estado del XIII, enfocada más que nunca en la empresa de la reconquista del territorio peninsular de manos de los musulmanes. *VSMC* permite una lectura *hag(e)ográfica* del texto, es decir, una lectura enfocada en discursos ideológicos geopolíticos y expansionistas del texto hagiográfico.

¹⁵ La definición más sencilla y tradicional de ‘hagiografía’ es la usada por Thomas Head: “‘writings about the saints’. It is a word of relatively modern vintage coined from Greek roots: *hagios*, that is, holy, or by extension, saint, and *graphē*, that is, writing” (*Medieval Hagiography* xiv). Fernando Baños Vallejo descubre una tipología temática y estructural de las vidas de santos peninsulares: las *vitae* presentan una disposición estructural tripartita (vida/milagros en vida/milagros post-mortem), y un mismo desarrollo temático (santidad del protagonista/ proceso de perfección/ santidad probada), tal y como se observa en las *vitae* de San Millán, Santo Domingo de Silos, San Ildefonso, San Isidoro, Santa Oria o San Vitores (ver *La hagiografía como género literario*).

Un análisis de la *VSMC* desde una posición *hag(e)ográfica*, no sólo habla de la intencionalidad geopolítica de Berceo, sino que además desvela su particular favoritismo hacia la corona castellana, que se presenta en el texto literario como líder del proyecto unificador del cristianismo peninsular, es decir, como legítima heredera de la *Mater Hispania* visigoda. *VSMC*, por tanto, sería una *hag(e)ografía extra regna christiana* pro-castellana ya que además del discurso hagiográfico promueve uno geográfico a favor de los reinos cristianos peninsulares, de los cuales Castilla es líder. El análisis de varios artefactos artísticos y culturales relacionados con la *vita* del santo y el monasterio, coetáneos y anteriores a la producción berceana – como la documentación del dominio del monasterio entre los siglos XI y XIII, las placas hagiográficas de la arqueta-relicario de San Millán (s. XI) – servirán para apoyar dicha lectura del texto literario.

La *VSMC* recuenta “la estoria de Señor sant Millán, tornada de latín en romance, la qual composó Maestre Gonçalo de Verceo” (*VSMC* 86) hacia el año 1230. En 486 coplas, el poeta riojano “torna” al romance la vida, muerte y milagros del monje taumaturgo de la Cogolla fallecido el 12 de octubre del año 574. Su composición poética se basa en una hagiografía latina anterior, *Vita Beati Emiliani*, escrita en prosa entre los años 631 y 640 por el obispo de Zaragoza, San Braulio (590-651). La composición en romance de Berceo, con versificación alejandrina, sigue el mismo patrón estructural y la misma tipología temática de las hagiografías medievales versificadas del mester de clerecía. Así lo muestra el estudio de Baños Vallejo, quien en su obra *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, dedica un capítulo al estudio de una “Tipología en la hagiografía medieval española”. Analizando la disposición y el contenido de *VSMC*, *VSDS*, *San Ildefonso*, *Vida de Santo Domingo de Guzmán*, *Vida de San Isidoro*, *Vida del*

Santo Fray Juan de Sahagún, Vida de Santa María Egipciaca, Poema de Santa Oria, El martirio de San Lorenzo, y Vida de San Vitores, Baños Vallejo encuentra una misma tendencia estructural y temática: las hagiografías se dividen en tres secciones y tratan la vida del santo (incluyendo su deseo de santidad, su proceso de perfeccionamiento, su santidad probada y reconocimiento social), los milagros en vida, y finalmente los milagros post-mortem.

El libro primero de *VSMC*, al igual que el texto prosaico de Braulio, cuenta, en las primeras 108 coplas, la niñez del santo, su vocación y vida eremita, su fama entre la gente y su consagración como monje. Millán proviene de una familia humilde que

Cerca es de Cogol[l]a de parte de ôrient,
 dos leguas sobre Nájera, al pie de Sant Lorent,
 el barrio de Verceo, Madriz [li] yaz present, (3abc) ¹⁶

El niño pronto es empleado por su padre como cuidador de ovejas hasta que un día, a través de un sueño, descubre su vocación y decide abandonar el mundo para hacerse ermitaño. Millán “movióse de la sierra, empeçós’ a desprunar, / por medio de Valpirri, un seqero logar” (14bc), “fasta que en [Billivio] ovo de arribar” (14d), para ponerse bajo la tutela del anacoreta San Felices, que allí moraba. Tras vivir por cuarenta años en el monte aislado del mundo, finalmente es llamada por el obispo de Taraçona, ciudad que “yace entre tres regnos, de todos en frontera: /

¹⁶ A no ser que se indique, todas las citas textuales provienen de la edición crítica de Brian Dutton, *La ‘Vida de San Millán de la Cogolla’ de Gonzalo de Berceo*, y se citan por copla.

Aragón e Castiella, Navarra la tercera” (71bc), para ordenarse monje y servir como pastor de almas en su pueblo natal, Verceo.

El libro segundo (coplas 109 a 320), también siguiendo el modelo latino, da cuenta de la fama, respeto y reconocimiento social de que gozaba el santo tras haber probado su santidad con numerosos milagros en socorro de aquellos que físicamente acudían al monasterio en busca de su ayuda (exorcismos, parálisis, cegueras, etc.). Además de curar enfermos, Millán tenía el poder de enfrentarse con diablo en numerosas ocasiones a lo largo de su vida, saliendo victorioso en todas ellas, y también tenía el poder de las visiones y las predicciones. Incluso, para hacerse eco de sus poderes taumatúrgicos, Millán resucitaba muertos y hacía aparecer vino y comida para alimentar a todos los pobres que acudiesen al prado a verlo:

La caridad perfecta qe en sant Millán era,
e la sancta creencia qe es sue compannera,
esas fazién el vino crecer de tal manera;
do estas se juntaron nunqua menguó cevera. (250)

Evocando al propio Jesús¹⁷ (curador de enfermos, resucitador de muertos, enfrentado con el diablo, y multiplicador de vino y pan) Berceo inserta al taumaturgo visigodo en la tradición bíblica y cristológica. Además, lo ensalza como reliquia aún en vida:

Asmó un buen consejo el varón don Onorio,
venir en romería al sancto oratorio,

¹⁷ Mateo 14.13-21, Marcos 6.30-44, Lucas 9.10-17, Juan 6.1-15.

pregar al cuerpo sancto, padrón del territorio,
 en q̃i trovavan todos salud e auditorio. (186)

Concluye el libro segundo con la muerte del santo y su segura entrada en el cielo, y comienza el tercero, (coplas 321 a 486), tratando los milagros *postmortem* del santo, los cuales podrían dividirse en dos categorías: una con los milagros procedentes de la tradición latina, que ocurrirían en la época inmediatamente posterior a la muerte del santo (coplas 321 a 361), y que Berceo toma de la fuente escrita de Braulio, (“Según [lo] q̃ leemos en la su sancta vida”, 137a, “Braulio lo diz, q̃ ovo la verdad escrivida”, 137d); y otra con milagros e historias anacrónicas, posteriores a la fuente escrita y de tradición popular, añadidos por Berceo para poner la *vita* en diálogo con el contexto social, político y económico del monasterio de la Cogolla en el siglo XIII. Tal es el caso del milagro de la campanita del altar que repica sola cuando algo va a pasar (copla 486), y que aun hoy se mantiene en la tradición folclórica oral, o el famoso milagro de la aparición del santo en el campo de Toro para asistir a los cristianos en la batalla contra los musulmanes del año 972, milagro que ocurriría trescientos años después de la composición de Braulio y que ocuparía un gran espacio en la narrativa hagiográfica de Berceo, desde la copla 362 hasta la 459.

Es precisamente la presencia de elementos anacrónicos, además de las numerosas *amplificatio* típicas del mester de clerecía, lo que llama la atención de las obras de Berceo. En innumerables ocasiones a lo largo de sus poemas, el autor insiste en que solamente relata las historias del modo que las halló escritas en la obra latina,

Dimio era so nomne, dizlo la escriptura (73a)

e de las sues andadas secund lo qe leemos (108c)

Según [lo] q leemos en la su sanct vida (137a)

Braulio lo diz, qe ovo la verad escrivida (137d)

que fueron y mostrados secundo qe leemos (309d)

ca assí lo leemos e dizlo la leyenda (456b)

y que su única variación sería el reproducirlas, o trasladarlas a ‘romanz paladino’ (VSDS 2a) con la intención de hacerlas más cercanas al pueblo vecino. Sin embargo, ya fuera por un sentido consciente de falsa modestia, o por una estrategia por la cual imponer su creación poética como *estoria* verdadera, lo cierto es que Berceo, haciendo justicia a su mester, trascendió de la mera traducción o compilación de textos. Y es que nuestro clérigo no se limitó a servir de vínculo entre dos códigos lingüísticos, sino que efectuó una *trad*-aptación (re)creativa, en tanto que además de traducir, el poeta re-escribió, re-creó y adaptó las historias a un contexto específico, en el cual los reinos cristianos del siglo XIII buscaban la consolidación de sus respectivas monarquías bajo un poder centralizado, además de la expansión de sus fronteras a costa de sus vecinos, tanto musulmanes como cristianos. Con una *trad*-aptación recreativa de la vida del santo, Berceo ponía sus textos literarios en directo diálogo con el contexto cultural, histórico y político en que se gestaron, y al hacer eso, le aportaba un sentido social a la producción literaria. Insertada en su contexto socio-histórico y político, ésta adquiere una naturaleza interdisciplinar, y se consolida como artefacto cultural dependiente, es decir, integrante de un movimiento cultural y social superior, liderado por el poder hegemónico castellano.

Y como producción artística dependiente y en diálogo con un proyecto cultural superior, *VSMC* no sólo informa sobre cuestiones históricas, políticas o geográficas. Además, llama la atención sobre las redes sociales motoras de la sociedad medieval, pues tal y como notaba Patrick J. Geary, “not only can hagiography be used for incidental historical information, but it can and must be a privileged source for the study of social values” (12). Así, por ejemplo, la presencia del lenguaje bélico insertado en un discurso hagiográfico procedente de un ambiente totalmente monástico,

Entró en el castiello falló al castellero,

al varón benetido, al feliz cavallero, (15 ab)

[...]

al so Sennor sirviendo como buen cavallero; (32 b)

[...]

Guerreávalo mucho por muchas de maneras,

a qual parte que iba teniéli las fronteras; (53a,b)

[...]

allí sufrió grand guerra el saneto cavallero

de fuertes temporales e del mortal guerrero. (56 cd)

[...]

El bon campeador por toda la victoria (123 a)

no sólo evoca en el receptor narrativas épicas, ensalza la figura del monje como guerrero de Dios, o establece el paralelismo religión/guerra armada que fácilmente serviría de marco contextual al período socio-histórico y político de Reconquista reconocido por el receptor del

siglo XIII. Además nos da, a los receptores contemporáneos, testimonio de la cosmovisión del mundo medieval, y los valores sociales, basados en la inseparabilidad de los dos grandes motores del poder hegemónico, religión y guerra.

Religión y guerra, presentes en *VSMC*, tanto por la belicosidad del lenguaje empleado en numerosos momentos a lo largo de la obra hagiográfica como por las referencias a fronteras o separaciones entre la España cristiana y la tomada por los musulmanes – que Berceo repetirá posteriormente en su escritura de la *VSDS* –¹⁸ también debieron desencadenar en el receptor coetáneo del siglo XIII una serie de emociones y asociaciones conceptuales. Por un lado, debieron inspirar orgullo y grandeza ante el recuerdo del triunfo del cristianismo sobre el arrianismo en la Península ya enfrentado por Millán en la *vita* original; y por otro lado, debieron motivar la participación física en el proyecto expansionista del poder hegemónico, despertando euforias y deseos de continuar la lucha en favor del cristianismo en la lucha armada por la recuperación de la *Mater Hispania* perdida a los musulmanes.

Al insertar el discurso bélico en la obra, Berceo también estaría recordando al receptor coetáneo su responsabilidad económica para con el monasterio, al que debería honrar con visitas, romerías, y especialmente donaciones y tributos, pues al fin y al cabo San Millán era el “padrón de espannoles” (432), el que junto con Santiago, habría hecho “las primeras feridas” (459d) de la Reconquista a las escuadras musulmanas:

¹⁸ Compárense las coplas citadas con estos fragmentos tomados de *VSDS*: “bien sabié al diablo tenerli la frontera” (48d); “el novel cavallero” (84a); “do ha tal castellero feliz es el castiello” (125c); “un firme cavallero, noble campeador” (127d)

Amigos e sennores, entenderlo podedes
 qe a estos dos sanctos [San Millán y Santiago] en debda lis yazedes;
 d'esto seet seguros, qe bien vos fallaredes
 si bien lis enviáredes esto qe lis devedes. (480)

“Esto qe lis devedes” no era sino el pago tributario anual que Berceo reclamaba a los pueblos castellano, poblados y por poblar, en base al documento de los votos de San Millán – documento supuestamente creado por el conde Fernán González alrededor del año 939, tras haber sido asistido por el santo cogollano en la lid contra los musulmanes.

Para recordar de la obligación de los pueblos a pagar tributos anuales al monasterio, Berceo dedica buena parte del libro tercero a comentar, o ‘destajar’ el suceso:

Sennores, la fazienda del confessor onrrado
 no la podrié contar nin romanz nin dictado,
 mas destajar/la quiero, ir a lo más granado,
 quando ganoo los Votos como ovo lidiado. (362)

Tras la victoria cristiana del año 939 contra las tropas musulmanas, el rey Ramiro II de León y el conde de Castilla, Fernán González, habían confirmado unos votos de por vida. Por un lado, por haber sido asistido en el campo de batalla por el mismo Apóstol Santiago, montado en caballo blanco y blandiendo una espada, Ramiro confirmaba donaciones al santo:

El rei don Remiro, qe aya Paraíso,
 eredó al apóstol como gelo promiso,

confirmóli los Votos como omne anviso,
 non dexó en el regno casa qe y non miso. (460)

Igualmente, y por otro lado, tras haber sido asistido por San Millán en el campo de batalla, Fernán González prometía dar anualmente al monasterio de San Millán, la cantidad de tres pipiones por cada casa de su condado:

El cuend Ferrán Gonzálvez con todos sos varones,
 con bispos e abbades, alcaldes e sayones,
 pusieron e juraron [siempre] todas sazones
 a Sant Millán [la] casa de dar tres pipiones. (461)

Las localidades responsables del pago de tributos, curiosamente, y según la interpretación de Berceo, se extendían más allá de las fronteras de lo que había sido el condado castellano en tiempos de Fernán González:

Como taja el río qe corre por Palencia,
 Carrión es so nomne secundo mi creencia,
 fasta'l río de Arga yaz en esta sentencia
 de render cada casa esta reconnocencia.
 Passa Estremadura, las sierras de Sogovia,
 hasta la otra sierra qe dizen Araboya,
 dende hasta la mar qe es allend Vitoria,
 todos se subjudgaron en dar esta memoria. (462-463)

Desde el río Carrión hasta el río Arga, pasando por todas las villas de Extremadura, las sierras segovianas y llegando hasta el Mar Cantábrico, todas las casas tenían que pagar los tributos a riesgo de “q las qe no lo diessen fuessen descomulgadas” (464d):

Maguer [qe] nos avemos muchas villas contadas,
 otras muchas avemos por las tierras dexadas,
 ca fueron en comedio las unas obligadas,
 las otras qe non eran essi tiempo pobladas.
 Granadas e menudas, por poblar e pobladas,
 fueron en dar en esto todas pronunciadas (476-477ab)

Todas las poblaciones, incluso aquellas que para entonces ni siquiera formaban parte del territorio cristiano, como las villas de la zona de Extremadura (figs. 1 y 2), o aquellas que aún no habrían existido como tales en el siglo X, debían quedar sujetas a tal pago.

Berceo además, dedica unas coplas a hacer justicia a las localidades que supieron cumplir las demandas del voto. Así, cuenta que “unas tierras dan vino, en otras dan dineros,” (466 a), tal y como “dizlo el privilegio ond esto fue sacado” (467b). Sin embargo, también enumera algunas de las localidades que, por alguna razón que el autor desconoce, dejaron de cumplir con su promesa,

Cada tierra qe debe secund qe fue mandado
 dizlo el privilegio ond esto fue sacado,
 mas non sé por qual guisa, ca todo es cambiado,

por quequier[a] qe sea es mu[cho] grand peccado.
 Frómesta del Camino, cerca es de Fitero,
 Ferrera con sus [villas], Av[i]lla, la del otero,
 devién ocho casados envïar un carnero,
 assín lo enviavan en el tiempo primero.
 Amaya con sue tierra, Ibía otro tal,
 devién dar cada casa un cobdo de sayal; (467-469ab)

Con esta exhortación anacrónica tan *tradaptada* (re)creativamente, Berceo acusaba públicamente a Frómesta del Camino, Ferrera, Ávila del Otero o Amaya, entre otras, que por ser tantas, no podría “en rimas acoplar” (475b) del impago e incumplimiento de su deber, tal y como quedaba establecido en el supuesto documento de los votos. Al enumerarlas y contrastarlas con las localidades que sí cumplieron con la obligación de los pagos, éstas últimas quedarían expuestas a la vergüenza y la morosidad. Además, Berceo no sólo las acusaba de irresponsabilidad hacia el santo y los votos; el autor parecía querer infligir en ellas remordimientos de conciencia, pues también las culpaba de la situación tan carente en la que se sume el monasterio, y por extensión, toda la región geográfica, que también pasaba por momentos de insuficiencia en el campo de labranza. Por no pagar, los santos no los asistían en la vida diaria:

Si estos votos fuessen leal[ment] enviados,
 estos sanctos preciosos serién nuestros pagados,
 avríemos pan e vino, temporales temprados,
 non seriemos [com] somos de tristicia menguados.

Amigos e sennores, entenderlo podedes
 qe a estos dos sanctos en debda lis yazedes;
 d'esto seet seguros, qe bien vos fallaredes
 si bien lis enviáredes esto qe lis devedés. (479-480)

Y es que a través del texto hagiográfico, una retórica exhortativa, directa y amenazante, Berceo intentaba verificar y acreditar como verdadero el documento de los votos – que en realidad era una falsificación del siglo XIII – con la intención de conseguir fuentes de ingresos para la casa monástica. Decía Brian Dutton en su estudio sobre “Los móviles generales de la obra de Gonzalo de Berceo” que

cuando a lo largo del siglo XII se fundaron muchos nuevos centros de peregrinaje, San Millán fue perdiendo su casi monopolio en la región navarro-castellana, y en consecuencia las donaciones tradicionales al monasterio iban disminuyendo. En consideración de estos factores, la composición de la Vida de San Millán no puede tenerse ni por ingenua ni por desinteresada. Por grande y sincera que fuera la devoción de Berceo al monasterio y a su santo, la falsificación del Privilegio y las condiciones económicas que se daban en el monasterio tienen a la fuerza que ser la base de su idea de componer dicha obra. Las dificultades económicas dieron lugar a la falsificación del privilegio de Fernán González. (172)

El escepticismo de Dutton, también apoyado por Grande Quejido, fue sin embargo, contradicho por algunos autores, que interpretan la inserción del tema de los votos en *VSMC* como un acto inocente de Berceo. Joaquín Peña, por ejemplo, defiende la inocencia del autor riojano,

arguyendo que éste simplemente se había dedicado a narrar información documentada, existente y conocida en la época:

De la primera mitad del siglo XI, del año 1025, existe una escritura en la que se consignan las rejas de hierro que daban los pueblos de Álava al monasterio de San Millán. En la segunda mitad del mismo siglo, el año 1080, confirma una donación hecha a San Millán un Domingo Peregrino, ‘*collector votorum Sancti Emiliani*’. El famoso documento de los votos, copia inhábil de otro más antiguo, como conjeturó el P. Monguella, o elaborado de primera mano por algún monje, como quieren otros, es según el profesor Antonio Ubieto, del año 1143 o del siguiente, es decir, de la primera mitad del siglo XII. Don Gonzalo escribía la vida de San Millán ya avanzado el siglo XIII. Él no inventaba ni fingía nada. Se limita a exhortar a sus oyentes o lectores a que continuaran pagando a Santiago y a San Millán sus respectivos votos, como habían hecho sus antepasados. (89)

A pesar de los argumentos de Peña, la tesis de Dutton no fue mal encaminada. A lo largo del poema hagiográfico Berceo enfatiza el poder curativo de las reliquias, y llama al público receptor a visitar el monasterio de la Cogolla para rendir pleitesía y ser testigo de los milagros – que solo se efectuarían *in situ*, tal y como lo deja entender el poeta en su narrativa hagiográfica – y ya de paso, dejar ofrendas, monetarias o materiales (“con affrenda fermosa de olio o de cera” 364b; “fizieron sus ofrendas largas e generales” 361c).

El intento de despertar en el receptor un interés por los poderes curativos de las reliquias del santo – que traería visitas y ofrendas al monasterio, objetivo último por el que se albergaban

los restos mortales de los santos (Geary) – puede justificarse si atendemos a la situación económica del monasterio en la primera mitad del siglo XIII. Según los estudios documentales del archivo del monasterio de San Millán de la Cogolla realizados por García de Cortázar, la casa monástica no pasaba en absoluto por su mejor momento. Más bien, la casa recontaba los índices más bajos de ingresos y beneficios de las últimas centurias, en parte, sin duda, a causa del cambio de patronazgo real. En 1076 el monasterio de San Millán – anteriormente bajo la protección del reino de Navarra – pasó a formar parte de Castilla, y aunque a su monarca, Alfonso VI de Castilla, le convenía enormemente favorecer económicamente a la casa,

Convenía a Alfonso VI tener en su favor al monasterio de San Millán, en cierta manera centro espiritual y material de la región conquistada en 1076. Por eso, antes de esta fecha, trató de favorecerlo, bien indirectamente a través de nobles de su reino, o bien directamente, otorgándoles excepcionales privilegios. (García de Cortázar 180)

la atención de la corona castellana, con sus privilegios y donaciones, fue rápidamente desviada del monasterio de San Millán a causa de la canonización del santo vecino, Domingo de Silos, ocurrida ese mismo año de 1076. Este hecho cambió completamente el punto de mira de la corona castellana, que redirigió sus intereses hacia la abadía de Silos, al igual que haría la población local, que tendría las reliquias del recién fallecido Santo Domingo más a mano que las de San Millán: “los campesinos castellano habían encontrado en Santo Domingo de Silos, más cercano a sus residencias, el intercesor celestial de quien solicitar su ayuda, en monasterio al que

engrandecer con sus libertades y el señorío monacal al que someterse” (García de Cortázar 181).

Con el reinado de Alfonso VI

[C]omenzó a declinar en el área castellana, en concreto en la diócesis de Burgos, la devoción a San Millán, decreciendo también las peregrinaciones castellanas al sepulcro; por su parte, el culto a Santo Domingo de Silos, a quien desde 1076, en que fue canonizado, consideró Castilla como su santo por antonomasia, promoviendo frecuentes peregrinaciones a su iglesia, y adoptando su fiesta en todos los pueblos, le suplantó, [...]. Desde esa época, el patrimonio de San Millán queda casi estacionario (García de Cortázar 181).

Para la primera mitad del siglo XIII, el monasterio riojano estaría tocando sus límites más bajos. Según la investigación de García de Cortázar, entre los años 926 y 1250 el monasterio recibió 590 donaciones (fig. 3). De ellas, 81 fueron reales (aunque en esta categoría el autor incluye las de los condes de Castilla, desde García Fernández), 233 de señores (incluyendo a cualquier persona con título) y 276 de propietarios libres (todas las personas que carecían de título). En la primera mitad del siglo XIII, desde el año 1201 hasta 1250, que es el período en el que se inserta el poema hagiográfico de Berceo, solamente hay 29 pequeñas donaciones, siendo 16 de ellas de propietarios libres, 11 de señores y ninguna de reyes, lo cual confirma la marginalización y desamparo en que se sumía el cenobio, que veía reducido el número de visitas y peregrinaciones populares al sitio, y completamente anulado el patronazgo real (fig.4).

La escritura de la obra hagiográfica se presentaría como una buena oportunidad por la cual insertar la debida propaganda para sacar al monasterio de la Cogolla de la crisis en la que se

encontraba. Tal debió ser su motivación, ya lo notaban Dutton y Grande Quejido, pues Berceo así lo sugería en las primeras coplas de su poema hagiográfico:

Qui la vida quisiere de sant Millán saber
e de la su istoria bien certano seer,
meta mientes en esto que yo quiero leer:
verá a do embían los pueblos so aver.
Secundo mió creencia, que pese al Peccado,
en cabo quando fuere leído el dictado,
aprendrá tales cosas de que será pagado,
de dar les tres meajas no li será pesado.
Cerca es de Cogol[li]a de parte de ôrient,
dos leguas sobre Nájera, al pie de Sant Lorent,
el barrio de Verceo, Madriz [li] yaz present,
y nació sant Millán, esto sin falliment. (1-3)

Berceo hace explícito su mensaje propagandístico: el monasterio de San Millán es el lugar al que el oyente/receptor debe enviar su haber, del mismo modo que otros pueblos vienen haciendo. Además, las implicaciones económicas son muy claras: instruyendo a un receptor sobre las acciones del taumaturgo hacedor de milagros, curador de enfermos, liberador de endemoniados y resucitador de muertos, que además se encuentra detalladamente localizado, el devoto no tendrá duda en hacer donaciones al monasterio, aunque tan solo sean las tres migajas, en agradecimiento a todos los beneficios “de que será pagado”.

Pero las narrativas propagandistas sobre los milagros de las reliquias del santo de la Cogolla, o la alusión al ya mencionado documento de los votos, no debieron ser estrategias retóricas por las que Berceo únicamente intentaría hacer reclamos económicos locales, favorables a su monasterio. También le debieron valer como herramientas ideológico-propagandistas en apoyo a Castilla. Tal y como notaba Anthony Lappin, Berceo estaría escribiendo para beneficio geopolítico de Fernando III, monarca coetánea al autor. De hecho, podría argüirse que Berceo se valió de la histórica batalla de Simancas, ocurrida “en el Campo de Toro” (456c) en el año 939, para contribuir en la empresa unificadora del territorio cristiano español llevado a cabo por Fernando III, empresa que ya se iba materializando en su propia persona.¹⁹

La narración del evento histórico, al que el autor da especial protagonismo en la *vita*, pues ocupa gran parte del libro tercero, tendría un doble propósito. Por un lado, su presencia en el texto hagiográfico serviría para celebrar la renovación de los votos de hermandad entre las casas monásticas de Silos y la Cogolla del año 1190 (Vivancos Gómez) que ocurría ese mismo año, 1236. Por otro lado, serviría para llamar la atención del monarca castellano, Fernando III, y por consiguiente sus donativos.

Del libro III, que trata los milagros *postmortem* del santo, sólo las primeras 41 coplas (coplas 321-361) relatan milagros de curaciones corporales (cegueras, parálisis, mudez, sordera,

¹⁹ Fernando es proclamado rey de Castilla en 1217 y de León en 1230. A partir de él, quedarán unidos los dos reinos bajo una misma corona.

posiciones demoniacas, etc.). A partir de la copla 362 y hasta casi llegar al final, en la copla 481, Berceo se centra exclusivamente en el milagro de la Batalla de Simancas, que, por qué no, podría entenderse como milagro de la curación espiritual de la cristiandad peninsular, pues en él se aparecen San Millán y el apóstol Santiago para ayudar al pueblo cristiano peninsular, unido y redimido, en la lucha por la recuperación de la *Mater Hispania* contra las tropas musulmanas. Se trata del milagro más largo, y sin duda el más político de todo el poema. Berceo usa 119 coplas de su hagiografía – nada menos que 476 versos, lo que equivale a aproximadamente un 24% de la narración – para su exposición y desarrollo: comienza contando la situación de desamparo y servidumbre en la que se encuentran los cristianos, abandonados de Dios por todos sus pecados; prosigue contando la petición que Ramiro II de León hace a Fernán González – enviado, según la versión berceana, por Dios – para asistirle en la lucha contra las tropas árabes, y concluye con la victoria cristiana en el campo de batalla gracias a la ayuda celestial del apóstol Santiago y San Millán.

Cuenta Berceo que el milagro de la aparición en el campo de batalla fue decisivo para que el taumaturgo ganase su santificación en el año 972, pues con ello quedaba probada su santidad. Para contar esta historia totalmente anacrónica, y que valga notar, no aparece en ninguno de los relatos de la vida del santo anteriores al siglo XIII (*Vita Sancti Aemiliani* del año 636; dos códices, uno del siglo IX y otro del X; placas hagiográficas de la arqueta-relicario de San Millán, del siglo XI), Berceo viaja hasta los primeros años de la ocupación musulmana, que entiende, habían sido enviados por Dios como castigo contra los cristianos por todos sus pecados:

Por culpa de christianos qe eran peccadores,
 eran unos a otros malos e malfechores,
 non querién mejorarase de sus malos errores,
 recibieron grand tiempo muchos malos sabores. (366)

Los cristianos pecadores, por no mostrar arrepentimiento ante sus malos errores, habían sido desamparados de la mano de Dios, “ca éralis irado” (376a) y castigados con el yugo de un poder invasor. Berceo justifica la presencia musulmana en la Península como producto de la voluntad divina, pues Dios había consentido en que

el rei Abderraman, sennor de los paganos,
 un mortal enemigo de todos los christianos,
 avié pavor echado por cuestas e por planos,
 nos avién nul consejo por exir de sus manos.
 Mandó a los christianos el qe mal siglo prenda,
 qe li diessen [cadanno] [tres vent] duennas en renda,
 las medias de lignaje, las medias chus sorrenda;
 ¡Mal siglo aya preste qe prende tal ofrenda! (369-370)

Dios había permitido la caída de los cristianos no sólo a nivel político o geográfico, sino también económico, puesto que además quedaban tributarios económicos del califa Abd al-Rahman III. A nivel moral y ético, también, pues las mujeres cristianas quedaban ultrajadas a manos de los moros:

Mucha duenna d'alfaya, de linaje derecho,
 andavan afrontadas sufriendo mu[ch] despecho,
 era muy mal exiemplo, mucho peor el fecho,
 dar christian[o]s a moros sudes duennas por tal pecho. (374)

Así “yazié toda Espanna en esta servidumne,” (371 a), especialmente “en León e ên Castiella” (372b), donde la presencia musulmana “era más afincada” (372b), hasta que los reinos cristianos reconocieron sus errores y enmendaron sus comportamientos. Entonces la gran benevolencia divina les concedió una segunda oportunidad con la que recuperar su libertad e control peninsular:

El Reï de los Cielos, de complida bondat,
 en qui nunca se seca la fuent de piadat,
 non qiso poner mientes en la su malveztat,
 quiso tornar en ellos, facerles caridat. (394)

Y lo hizo enviándoles a Fernán González, conde valeroso del ‘regno de Castiella’:

Diólis en este comedio, un sennor venturado,
 el due Ferran Gonçalvez, conde muy valiado, (395 ab)

Que Dios enviase al conde castellano para liberar España de su servidumbre revela una propaganda ideológica pro-castellana muy consciente y explícita. Y es que Berceo no sólo presentaba a Castilla como un reino (cuando en realidad, en el siglo X, no era más que un condado subordinado a León), y a su líder, Fernán González, como “guión”, dándole con ello

calidad de rey (“Del regno de Castiella esti era guión,” 396a). Además, presentaba al conde castellano con cierto nivel de divinización. El que Fernán González se presente como socorredor por designio divino lo posiciona a él, y por extensión a toda la monarquía castellana que siguió desde entonces, como legítimo heredero del legado visigodo, y como verdadero bastión en la empresa geopolítica de Reconquista del territorio peninsular.²⁰

Con la figura histórica de Fernán González Berceo establecía un puente entre el pasado histórico y su propio presente, pues al evocar al conde castellano, Berceo reforzaba la hegemonía castellana del siglo XIII como heredera por derecho del proyecto divino y del liderazgo en la empresa de la unificación cristiana peninsular. Fernando III (monarca castellano coetáneo a Berceo) al igual que el conde lo había sido en el norte peninsular, habría sido el gran líder en el avance de la Reconquista peninsular, y habría pasado a la Historia por ser quien “achieved the greatest success of all the Castilian kings in the Reconquest because the collapse of the Almohad Empire disrupted the unity of Muslim Spain” (*Medieval Iberia* 330), es decir, “por ser el mayor conquistador de la Reconquista” (Ansón 201). Y es que entre las cuantiosas hazañas que este rey habría llevado a cabo antes de la composición del poema de Berceo, se cuentan las famosas tomas de Quesada (1224) y Úbeda (1232), el vasallaje de Baeza, de Valencia (1224) y de otras muchas regiones del valle del Guadalquivir (1236), así como la conquista de Córdoba del año

²⁰ Nótese que se observan las mismas motivaciones propagandísticas en el propio *Poema de Fernán González*, compuestos unas décadas después que *VSMC*. En el poema épico Fernán se vincula con *VSMC* en tanto que el conde también se presenta como pieza clave en la liberación de castellanos y españoles (dos conceptos entremezclados a lo largo del poema) por designio divino, un designio transmitido por San Millán en un sueño del conde (ver *Poema de Fernán González*, coplas 417-422).

1236 (*Medieval Iberia* 329-330).²¹

La propaganda pro-castellana para el proyecto unificador español se desarrolla aún más en la producción berceana al tratar la batalla de Simancas. Cuenta el autor que el rey Ramiro II de León, en un intento por defender la Frontera cristiana y la frontera leonesa de las pretensiones califales de Abd al-Rahman III – del que sabe planea un inminente ataque a su reino, y por consiguiente a la cristiandad peninsular – llama a la formación de una liga cristiana formada por todos los reinos cristianos de la Península. Sin demora y previendo que habrá “muchos de moros e pocos de christianos” (412 a), “el rei don Remiro, un noble cavallero” (412 a), no se hace esperar, y / enb[ía] sue fazienda dezir a castellanos” (413bc) primero, y a alaveses y pamploneses después, aunque Berceo sólo menciona a éstos de pasada, en literalmente una copla:

Embió esso misme dezir a alaveses,
al rei don García, sennor de pomploneses (414 ab).

Con todos los grupos cristianos comprometidos con la liga de Ramiro (“recudiéronli ellos, a guis de muy corteses, / qe serién con él todos a cabo de dos meses”, 414 cd), se preparó la lid “en el Campo de Toro” (456c), cerca de Simancas, cuya batalla se conocería históricamente como la Batalla de la Alhandega:

In 939 the Caliph ‘Abd al-Rahman III (912-961) [...] encountered the army of
Ramiro II, who had been reinforced with troops furnished by the Navarrese and

²¹ Otras hazañas de este monarca incluyen la toma de Murcia (1243), Jaén (1246) y Sevilla (1248), aunque en este caso serían empresas posteriores a la producción de *VSMC*.

Count Fernán González of Castile (923-970). On 1 September a battle ensued that resulted in a resounding victory for Ramiro II. A large portion of the Muslim army was cut down (Reilly, *Medieval Iberia* 78)

La victoria cristiana ese día fue notoria, no sólo porque la liga cristiana vencía a las tropas musulmanas, sino porque lo hacía, según Berceo, gracias al apoyo decisivo de Fernán González y los castellanos. Ésta era sin duda alguna la clave del éxito cristiana que Berceo enfatizaba, puesto que fue solamente cuando todos los cristianos se comprometieron a luchar en equipo por una misma causa que Santiago y Millán se presentaron en el campo de batalla.

La aparición de estos santos y ayuda bélica, que también se encuentra en el *Poema de Fernán González* (coplas 408 a 573), confirman la necesidad del trabajo en equipo, de ‘todos’, de la unidad cristiana, para lograr una eficaz defensa territorial, y un eventual avance geográfico del cristianismo peninsular.

En *VSMC* el apóstol Santiago y a San Millán, respondiendo a las invocaciones y súplicas de los castellanos y leoneses, se habían presentado en el campo de batalla con toda la grandeza que se pudiera esperar de seres celestiales:

[...]

vi[di]eron dues personas	famosas e luzientes
mucho eran más blancas	qe lass nieves rezientes.
Vinién en dos cavallos	plus b[lan]cos que cristal,
armas quales non vío nunca omne mortal;	

el uno tenié croça, mitra pontifical,
 el otro una cruz, omne non vío tal. (437cd-438)
 [...]

El qe tenié la mitra e la croça en mano,
 essi fue el apóstol de san Ju[h]an ermano;
 el qu[i] la cruz tenié e el capiello plano,
 essi fue sant Millán el varón cogollano. (447)

Montados en hermosos caballos y blandiendo fieramente sus espadas, los dos santos unen sus fuerzas a las de los cristianos con la intención de asistirlos y llevarlos a la victoria. Su presencia, que trae la victoria rotunda a los cristianos, no sólo materializa el sueño de una nación española exclusivamente cristiana, sino que además, la consolida como tal al referir a los santos como patrones de España, término globalizador al mismo tiempo que inclusivo, pues con él abarca todo el espacio geográfico peninsular que una vez había sido la *Mater Hispania* visigoda, pero en el que únicamente incluye a la población cristiana. Las alusiones a San Millán como “padrón de españoles” (431b) y “frontero” del reino (431a), , así como enunciaciones del tipo “yazié toda Espanna en estas servidumne” (871), o la mención a Dios, “qe quiere dar España a la vuestra natura” (402d), en contraste con las referencias al reino almohade referido como mero “grand pueblo[...] descosido” (451b) o “pueblo vencido” (451d), son ejemplos que sugieren la negación de un territorio peninsular propiamente musulmán, por un lado, y al mismo tiempo, por otro, alimentan la idea de una España peninsular cristiana.

Que el apóstol Santiago, el “que yaz en Gallizia, de Espanna primado” (422d), se presentase luchando mano a mano con San Millán, el que “Frontero es del regno,” (431a) a favor de los cristianos, ensalza sobremanera la figura del santo local, pues Berceo lo eleva a la altura de apóstol, ya que al igual que éste, también se califica como protector, padrón y frontero de los españoles. Curiosamente, gracias a la destreza retórica de Berceo, la figura de San Millán parece tener más fuerza en la narrativa que el propio Santiago, en tanto que refiere al de la Cogolla como “padrón de espannoles, el apóstol sacado”, 431b, mientras que el Apóstol de Santiago no dice más que es “de Espanna primado” (422d).

Que San Millán fuera destacado y reiterado como santo patrón y “apóstol sacado” de España, refuerza aún más el favoritismo de Berceo hacia Castilla, pues no son ni el rey de León, ni el de Navarra, Álava o Pamplona quienes lo invocan, sino Castilla y su líder, Fernán González, y mientras que el rey leonés invocaba a Santiago, el castellano pedía a Millán:

pero abrivos quiero todo mi coraçón.

querría q ficiéssemos otra pormissiön:

mandar a Sant Millán nos atal furción

qual manda al apóstol el rei de León. (429).

La propaganda pro-castellana es evidente a través de las referencias anacrónicas (explícitas e implícitas) insertadas por Berceo en numerosas ocasiones a lo largo de la pieza hagiográfica. Berceo se vale de la misma retórica pro-castellana del *Poema de Fernán González* ya notada por Julian Weiss, que decía que “that this epic [*Poema de Fernán González*] promotes a nationalist agenda is accepted by all: Castile is the true inheritor of the Visigothic legacy, and as such leads

the way in the fight against Islam” (143). El autor riojano promueve, a través de la figura del conde Fernán González, el liderazgo ideológico y militar castellano en favor de una nación española.

Un estudio de los elementos ausentes en *VSMC*, es decir, todas aquellas referencias socio-políticas que Berceo deliberadamente omite, también confirma la ideología castellanista del texto hagiográfico. Hay evidencias suficientes, como a continuación se analizará, para confirmar que el autor riojano conocía las producciones artísticas elaboradas en torno a la vida de épocas anteriores, tales como el manuscrito latino de Braulio (s. VII), los códices de los siglos IX y X (ms.A.II.9 en el Escorial), o las placas hagiográficas de marfil que decoraban la arquetarelario que custodiaban las reliquias del santo (c. 1070). Y en ninguna de ellas, como se verá, se hace referencia a Castilla.

De la *vita* de Braulio, ya se ha dicho, Berceo toma la estructura y temática: comienza con la infancia del santo, pasando por sus etapas pastoriles, eremitas y monacales, su fama popular, y terminando con su muerte y milagros post-mortem. Toma también el carácter bíblico aportado por Braulio, e inserta las historias de la taumaturgia, los milagros de la multiplicación del vino y la comida, los exorcismos y resurrecciones, así como las profecías y visiones. De las historias que toma de Braulio, algunas son exactamente iguales, excepto por la única diferencia de que, ya lo notaban Dutton y Carmen Joy Wyatt, Berceo las embellece con emociones humanas, diálogos y vocativos autoriales, ausentes en la fuente latina. Otras historias, por el contrario, resultan ser auténticas *tradaptaciones* (re)creativas, modeladas a los gustos autoriales y al contexto socio-histórico de Berceo, tal y como sucede, por ejemplo, en la escena en que Millán se enfrenta con

el diablo. En la obra latina, Braulio narra, de forma directa, el exorcismo efectuado por Millán, que acude a las súplicas de un senador que dice tener al diablo metido en su casa. Tras recetar tres días de ayuno popular y rociar la casa con agua bendita y sal, logra expulsar al diablo de la casa, que huye al desierto:

[...] al tercer día, cumplido el ayuno que había prescrito, bendice la sal y la mezcla en el agua, según el rito eclesiástico, y comenzó a rociar la casa con agua bendita. Entonces el enemigo salió precipitadamente de lo más escondido de la casa, y viéndose separado y lanzado del sitio en que estaba de asiento, apedreó al Santo; pero amparado éste con escudo inexpugnable, ningún daño sufrió. Ahuyentado finalmente el demonio, y vomitando llamas con hedor muy repugnante, se fue al desierto. y así los moradores de la casa quedaron gozosos, viéndose salvos por la oración del Santo. (Minguella y Arnedo 265)

En la versión berceana, sin embargo, la participación del santo es más directa y confrontacional, pues éste se tiene que enfrentar cara a cara con el diablo, que no sólo se resiste a abandonar la casa, sino que además se burla de las “chufas” del agua bendita:

Sant Millán revestido de los pannos sagrados,
echando esta agua con las sues sanctas manos,
ferié todas las casas e todos los sobrados,
rezando e diciendo ledanía e salmos.
El huésped alevoso, maguer yacié cerrado,
issió de la celada a todo mal so grado;

paróse muy refazio el traïdor provado,
dizié por tales chufas qe non avrié cuidado. (193-194)

Esta variación *tradaptada* con respecto a la versión latina, sin embargo, encuentra un curioso paralelismo con la narrativa visual encontrada en una de las placas hagiográficas que decoraban la famosa y original arqueta-relicario de San Millán (figs. 5 y 6).

Construida a mediados del siglo XI, esta arqueta con base de madera y recubierta con piedras preciosas, láminas de oro y placas de marfil, contaba la vida del santo con narrativas visuales muy detalladas, elemento que le otorga especial originalidad en tanto que se trata de la primera arqueta con imaginería hagiográfica.²² Desde su infancia como pastor y su llamada vocacional, su formación como ermitaño con San Felices, o sus luchas contra el diablo, y los milagros (resurrección de la niña que fallece en la peregrinación a San Millán, curación de ciegos y paralíticos, exorcismos a personas y a la casa del senador Honorio, premonición y aviso de la destrucción de Cantabria, la multiplicación de la comida y el vino), hasta su muerte, la arqueta-relicario narra, de forma muy detallada aunque fácilmente interpretable, cada uno de los episodios que hoy podemos leer en *VSMC* de Berceo.

²² Tradicionalmente las vidas de los santos no formaban parte de la decoración de los relicarios. Tal y como notaba Julie Harris, “the appearance of hagiographic narrative on an eleventh-century reliquary is highly unusual; in fact, the Arca of San Millán is the earliest surviving reliquary decorated with a series of hagiographic scenes” (110). De hecho, continúa la autora, “there is no precedent, however, for hagiographic series on reliquaries in any media before the twelfth-century. During this period, hagiographic narrative is relegated to manuscript versions of the lives of the saints.” (112)

La arqueta-relicario tenía la doble función de guardar los restos mortales del santo tras el traslado de los mismos desde el pequeño monasterio de Suso hasta el nuevo de Yuso en 1061 (Harris; Peña), y servir como narrativa visual a aquellos devotos que se acercasen a venerar las reliquias del santo local. Las placas hagiográficas de marfil habían sido elaboradas a mediados del siglo X por el maestro alemán Engelram y sus discípulos Rodolfo, que era su hijo, y Simeón, como consta en una de las placas del frontispicio secundario, donde los artistas se auto-representaron con la siguiente inscripción: “Simeone discípulo”, “... en el” (que se interpretan como “Engelram magistro”) y “et Rodolpho filio” (Peña 48). La arqueta, que tienen forma de iglesia, estaba compuesta por 24 placas hagiográficas que relataban de forma visual la vida del santo cogollano, y se disponían del siguiente modo: 11 placas para cada lateral, 6 para el tejado y 5 para la pared, y 2 placas frontales, una en cada frontispicio.

Del patrocinio de esta pieza artística, algunos autores dicen que había sido ordenada por el rey Don Sancho de Navarra para celebrar el traslado de las reliquias del santo a la nueva iglesia de Yuso, construida para albergar los grandes grupos de visitantes y peregrinos que viajaban al monasterio. Otros como Joaquín Peña, sin embargo, dicen que debió haber sido patrocinada por el abad de San Millán Don Blas, pues se le representa e identifica en una placa con las siguientes letras: “*Blassius abba hujus operis effector*”, que significan: el abad Blas, constructor de esta obra” (Peña 33). La arqueta-relicario, que había sufrido considerables daños a manos de las tropas napoleónicas en 1809 (se arrancaron y destrozaron las placas para hacerse con las secciones de oro y piedras preciosas que también decoraban el artefacto), fue reconstruida por los monjes cogollanos gracias, sobre todo, al estudio artístico muy detallado de P. de Sandoval (*Primera parte de las fundaciones de los Monesterios (sic) del Glorioso Padre San*

Benito, 1601), que había visto la arqueta en persona y dejaba una detallada descripción de la misma (fig. 6). Con la llegada de la Segunda República, en el año 1931, se llevó a cabo una desamortización de las propiedades eclesiásticas y monásticas, y el cenobio de San Millán debió sufrir una vez más los despojos de su patrimonio artístico, entre ellos la arqueta-relicario. En la actualidad la arqueta, que se custodia en la iglesia de Yuso, se encuentra incompleta – algunas de las placas subastadas a entidades privadas tras el despojo de 1931 siguen sin localizar, y otras se encuentran en varios museos de todo el mundo (Peña).

Entre las placas hagiográficas de la arqueta-relicario de San Millán conservadas hoy, se encuentra la titulada *De demone expulso a domo honorii senatoris parpalinensis* (fig. 7), que visualmente relata la escena del exorcismo antes mencionado, en la que Millán, a petición del senador Honorio, viaja a su casa para expulsar a un demonio que la tenía tomada. Lejos de mostrar interés en la ceremoniosidad y el proceso ritual del exorcismo, tal y como contaba la versión de Braulio, la hagiografía visual se interesa más el momento del enfrentamiento activo entre el santo y el diablo, del mismo modo que ocurre en la versión berceana. Tanto la placa hagiográfica como el poema del XIII muestran un mismo interés en representar el carácter burlesco del diablo y el estado desinteresado del santo. La representación juglaresca de la placa (fig.7) se corresponde directamente con el tono y estilo juglaresco de Berceo (la placa por su juego malabar de pelotas, y el poema por su técnica narrativa del mester de juglaría notado, entre otros elementos, por el de expresiones populares y adjetivos coloquiales):

El sucio alevoso, quan[d] se vío cueytado,
 empeçó a echar piedras al confessorpreciado;

espantarlo cuidava el falso perjurado
 mas el siervo de Christo avié pocco cuidado. (196)

Con el intercambio entre el santo y el diablo, que evoca un entretenimiento juglaresco conocido por el peregrino medieval, Berceo habría querido transmitir la confianza y superioridad del santo emilianense, que ve al diablo con “poco cuidado” y por tanto como un pasatiempo banal sin mayor trascendencia. Es como si nuestro autor hubiera querido dar voz a la narrativa visual de la arqueta-relicario para, por un lado enaltecer el poder del santo y hacerlo más cercano y familiar al peregrino devoto que se acercase al monasterio a honrar sus reliquias, y por otro, asistir al visitante en su lectura visual (recuérdese, como ya había notado Harris en su trabajo *The Arca of San Millán de la Cogolla and its Ivories*, que la casa monástica disponía de un monje *custodum*, *provisor*, es decir, uno encargado de organizar las visitas a la casa y llevar a los peregrinos por las diferentes partes del monasterio señalando las cosas destacadas y explicando los elementos visuales de sus producciones artísticas). El poema de Berceo, tan cargado de patrones mnemónicos y formulismos orales, habría sido una herramienta práctica y factible en la descripción de las historias visuales de la arqueta-relicario, así como en la propaganda de la fama del santo y sus milagros en general.

Otra de las escenas representada en la arqueta-relicario es la titulada (*Dum iacet*) *Incendunt /Surgit se quoque cendunt* (fig. 8), que relata el episodio en el que unos malhechores intentan atentar contra la vida del santo cuando éste duerme. Esta placa también evidencia, como indicaba Harris, que Berceo no sólo conocía esta versión hagiográfica visual, sino que también se debió basar en ella, más que en la obra de Braulio, para su propia composición. En la versión

latina de Braulio se cuenta que, cuando los bandidos se aproximan al lecho del santo para prenderle fuego aprovechando que duerme, Dios interviene e inmoviliza las manos de los malhechores que se ven incapaces de cumplir su empresa: “a su imperio atábanse unos a otros aquellos enajenados, y de este modo sus manos prestaban ayuda para que nada malo sucediese a pesar de que sus corazones estaban llenos de maldad” (*Vida y milagros de San Millán*). Sin embargo, en la versión de Berceo los malhechores no se atan unos a otros; más bien, se queman mutuamente con unas antorchas (“fajas”) que se rebelan contra ellos como castigo divino por lo que intentaban hacer:

Ante qe aplegas[s]e al lecho los tizones,
 tornárense las flamas atrás como punzones;
 quemávanlis las barbas abuelas los grin[n]ones,
 issíanlis a mal puerto todas sudes tracciones.
 Los juegos de las flamas a los dientes plegaban,
 los unos a los otros durament se reptaban;
 cuidávanse aquéllos qe éstos los qemavan
 e éstos ad aquéllos otrosí los dampnavan. (216-217)
 [...]
 non fue en Babilonia mayor confusión. (219d)

La descripción de Berceo se asemeja más a la representación visual de la placa de marfil que a la latina de Braulio, ya que la placa representa el mismo sentimiento de confusión de los malhechores que se agreden mutuamente con las manos y las antorchas.

Pero además de las diferencias en cuanto al castigo divino de los malhechores, también hay variaciones en cuanto a la actitud del santo ante la escena. Mientras que en la versión latina, el santo se presenta valiente, seguro y sin temor – “no solamente no manifestaba el más mínimo rastro de temor, sino que él solo se encerraba con todos ellos en el sitio donde por la gracia de Dios los había de curar” (*Vida y milagros de San Millán*) – tanto en la narración de Berceo como en la placa hagiográfica de marfil (*Dum iacet*)... (fig. 8), el santo se representa tranquilo y riéndose de los que en vano intentan incendiarle la cama. La placa hagiográfica (*Dum iacet*)..., representa en su sección inferior a San Millán sentando en su cama observando, con expresión impasible, cómo los malhechores que quería incendiarlo mientras dormía (historia contada en la sección superior de la placa), se enredan entre ellos. El mismo carácter impasible y tranquilo es tomado por Berceo, que aplica verbos de acción pasiva (‘cató’, ‘vío’, ‘entendió’, ‘riso’, ‘ovo’) para describir la escena presenciada por el santo:

El confessor precioso, siervo del Criador,
 levantó la cabeça, cató en derredor;
 vío esta rebuelta, entendió el fervor,
 por poco se non riso tant ovo grant sabor. (222)

Tanto la escena con el diablo en la casa del senador, como la escena con los malhechores en la cama del santo, son dos ejemplos que prueban que, además de la obra latina de Braulio, Berceo sin duda se valió de las placas hagiográficas de la arqueta-relicario del siglo XI para su propia composición, a pesar de que en su obra el autor sólo aluda explícitamente al texto latino de Braulio.

Sin embargo, a pesar de sus fuentes escritas (hagiografía de Braulio) y visuales (placas hagiográficas), Berceo hizo sus propias decisiones, *tradaptando* (re)creativamente cada una de ellas, seleccionando y modificando la información que le interesaba, e ignorando otra que contrariaba sus intereses ideológicos y propagandistas pro-castellanos. Tal se evidencia en el último milagro de la *vita*, el que trata el tema de los votos de Fernán González que, tras haber sido asistido y guiado a la victoria por el propio San Millán en la batalla de Simancas del año 939 contra las tropas de Abd-al Rahman III, jura el envío de tributos materiales de los pueblos castellanos a la casa monástica.

Bien es cierto que la sección de la batalla de Simancas y la de los votos del privilegio de Fernán González, no podrían estar presentes en la *vita* de Braulio por tratarse de eventos posteriores al escrito, fechado en el siglo VII, y que por tanto, la inserción de éstas en la obra de Berceo respondería a una *amplificatio* diacrónica y más contemporánea de la vida del santo. Sin embargo, las placas hagiográficas de finales del siglo XII bien pudieran haber incluido dichos momentos, pues la batalla de Simancas y el supuesto documento de los votos habrían sucedido en el año 939, más de cien años antes de que se elaborase la arqueta-relicario y sus placas, de las que sabemos estaban concluidas en el año 1067. Pero no lo hacen. Las placas no recuentan en ningún momento de la elaborada y detallada hagiografía visual ninguno de los dos momentos tan importantes para Berceo o la historiografía castellana. Por el contrario, el mensaje político que las placas transmitían era totalmente pro-navarro, y casi pudiera decirse, anti-castellano, por los elementos que en ellas se representan.

El frontispicio principal de la arqueta-relicario está compuesto por una placa central en forma ovalada en la que se representa un Pantócrator, y a cada lado una placa que representa la

figura orante del rey Sancho de Peñalén, el Noble de Navarra (hijo del rey Don García de Nájera) y su esposa la reina Doña Placencia (fig. 9). El frontispicio secundario, llamado también ‘de los contribuyentes’ (fig. 10), está formado por varias placas: la central, que tiene dos niveles separados por un arco, representa la muerte del santo y el ascenso de su alma al cielo. En la parte superior del frontispicio, en el atrio, se inserta una placa rectangular en la que se representan doce monjes con sus nombres y oficios. El pasillo de la izquierda, del que sólo se conservan dos de las tres placas originales, representa dos figuras identificadas por sus nombres: Don Ramiro, hermano del rey Don Sancho el Noble, y su acompañante, Don Aparicio (parte superior izquierda).

La familia real navarra aparece inmortalizada en las placas hagiografías en recuerdo y agradecimiento a sus generosas contribuciones a la casa monástica. Sancho el Mayor, por ejemplo, había sido el encargado de elaborar rutas de peregrinación a San Millán que garantizaban la protección de los visitantes a lo largo del camino. También había sido el encargado de renovar el monasterio de Suso para poder recibir mayores números de visitantes, e incluso fue el patrocinador de un relicario de plata que albergaría los restos del santo hasta su traslado a la arqueta-relicario de marfil y oro (Harris). Siguiendo sus mismos pasos, su hijo García, el de Nájera, comenzaría en 1053 la construcción de la nueva iglesia de Yuso para acoger los grandes grupos de visitantes y peregrinos que llegaban a la casa, y patrocinaría la construcción de la arqueta de marfil en la que se efectuaría el traslado del santo desde la pequeña iglesia de Suso hasta la nueva de Yuso.

La corona castellana, indican los documentos del archivo histórico del monasterio, también habría sido gran donante de bienes al monasterio ya desde el siglo XI, aunque, sin embargo, no hay ninguna referencia o alusión a los castellanos en la arqueta-relicario:

Fernando I and Sancha of Leon are not included in the Arca's decorative program. Fernando witnessed donations to the monastery starting in 1049 and made his own donations to San Millán in 1051. Nor are Fernando's sons depicted on the Arca. [...] Of the royal patrons only the Navarrese and the Aragonese supporters, are depicted: the Castilians, despite their attempts at attracting San Millán into their orbit, are noticeably absent. (Harris 197-201)

Debido a las pretensiones geopolíticas sobre el territorio navarro por parte del castellano Fernando I (ilegítimas en tanto que García era el primogénito de Sancho el Mayor de Navarra y por tanto el heredero del reino de su padre) los navarros en general, y los cogollanos en particular, debieron ver las actividades expansionistas del monarca castellano-leonés como otro intento de usurpación. Fernando I ya se había apropiado de territorios navarros en la zona fronteriza con la intención de hacerse con la corona navarra en sus numerosas incursiones militares. En el año 1054 enfrentaría a su hermano mayor en la batalla de Atapuerca, donde le daría muerte, quedando así Navarra como tributaria subordinada a Castilla. San Millán de la Cogolla sería oficialmente parte de Castilla en 1076, ya bajo reinado de Alfonso VI, hijo y sucesor de Fernando I:

Due to its location, the monastery of San Millán de la Cogolla formed the center of a power struggle between the kingdoms of Castile/Leon and Navarre that

started at the death of García Sánchez of Navarra in 1054. Fernando I, whose troops killed García at the battle of Atapuerca, imposed his authority over Galicia, Leon, Castile and the Rioja, as far as the Ebro river. (Harris 198)

Los castellanos debieron ser vistos como usurpadores y dueños ilegítimos, por lo que “despite their donations to the monastery, no Castilian monarchs appear as donors on the Arca. Instead, the iconography of the gable ends of the Arca acknowledges the monastery’s allegiance to Navarre” (Harris 204-205). Las placas hagiográficas, como notaba Harris, habrían servido como producción artística promotora de una ideología hegemónica pro-navarra, del mismo modo que Berceo venía haciendo con la castellana, y es por eso que el autor riojano debió prescindir completamente de las imágenes narrativas de los frontispicios para su versión. Deliberadamente, Berceo excluyó de su proyecto hagiográfico la hegemonía del reino de Navarra y, apropió la figura del santo cogollano para Castilla, mediante la asociación directa de Millán con el conde Fernán González.

El estudio de la obra de Braulio (s. VII), y de las placas hagiográficas de la arqueta-relicario de San Millán (s. XI) en relación a la composición hagiográfica berceana dan testimonio del posicionamiento de Berceo a favor de un proyecto cultural hegemónico exclusivamente castellano. Una aproximación neohistoricista y materialista cultural en el estudio de la *VSMC* demuestra, por un lado, la naturaleza social e histórica del texto literario, en tanto que el texto debe estudiarse en conjunto con su contexto socio-histórico, político y artístico. Ya lo notaban Brannigan, cuando hablaba sobre el texto literario como perteneciente a un proyecto cultural superior, que el estudio de un texto en relación con su contexto desvelaba conexiones y

correspondencias entre ellos, descodificando así el proyecto superior al que pertenecen: “these connections between texts are revealed as surprising correspondences, startling resemblances, which turn out to be a product of being part of the same ideological discourse” (137). En el caso de Berceo, el estudio de *VSMC* en relación a otras producciones hagiográficas del santo, y las diferencias que existen entre ellas, revela el discurso ideológico pro-castellano del autor riojano. Y el estudio de *VSDS*, producción coetánea a la *vita* de San Millán, así lo confirma. Como se verá, en ambas obras hagiográficas, se revelan las mismas conexiones, correspondencias y similitudes de las que habla Brannigan.

En *VSMC* Berceo no solo enfatiza la presencia castellana allá donde pueda, sino que además elimina toda referencia a Navarra. Berceo fue más allá de la labor compilatoria o de la traducción o la traslación: el autor pretendía re-escribir la Historia y apropiarse de ella al presentar su versión de la vida como verdadera. Las placas hagiográficas sobre las que sin duda Berceo se inspiró para la elaboración de su *vita* – como se concluye de los estudios de los historiadores del arte J. Peña y J.A. Harris – prueban el favoritismo castellanista del autor: ni las placas hagiográficas ni la obra latina mencionan a Castilla o sus líderes, y sin embargo, Berceo los incluye, y además, al lado del Apóstol Santiago y San Millán, el ‘padrón’ de los españoles, estrategia que contribuye a legitimar a Castilla en el proyecto nacional por designio divino que el propio poder hegemónico castellano promovía (tal y como muestran las donaciones y privilegios reales concedidos a la casa en la segunda mitad del siglo XIII). Por añadidura, los reyes navarros, protagonistas en las placas y el texto latino de Braulio, en los que aparecen presentados y representados, son totalmente ignorados por Berceo, quien prescinde de ellos en su narración. De

este modo, *VSMC* muestra un discurso *hag(e)ográfico* cuya propaganda ideológica pro-castellana se inserta en el discurso hegemónico y cultural de la corona castellana del siglo XIII.

VSMC refleja el conflicto geopolítico superior, común a todos los cristianos peninsulares, que era el de la Frontera exterior, *extra regna christiana*, que los unía contra un enemigo común, el invasor musulmán. A través del texto hagiográfico, Berceo sugiere la unión entre los reinos cristianos como manera de lograr una exitosa expansión geográfica, aunque eso sí, bajo liderazgo castellano. La *VSMC* es una *hag(e)ografía extra regna christiana* que propone la posibilidad, y alimenta el sueño de la creación de una nación propiamente cristiana y española, liderada por Castilla, heredera del proyecto nacional, español, cristiano y católico de recuperación de la *Mater Hispania*.

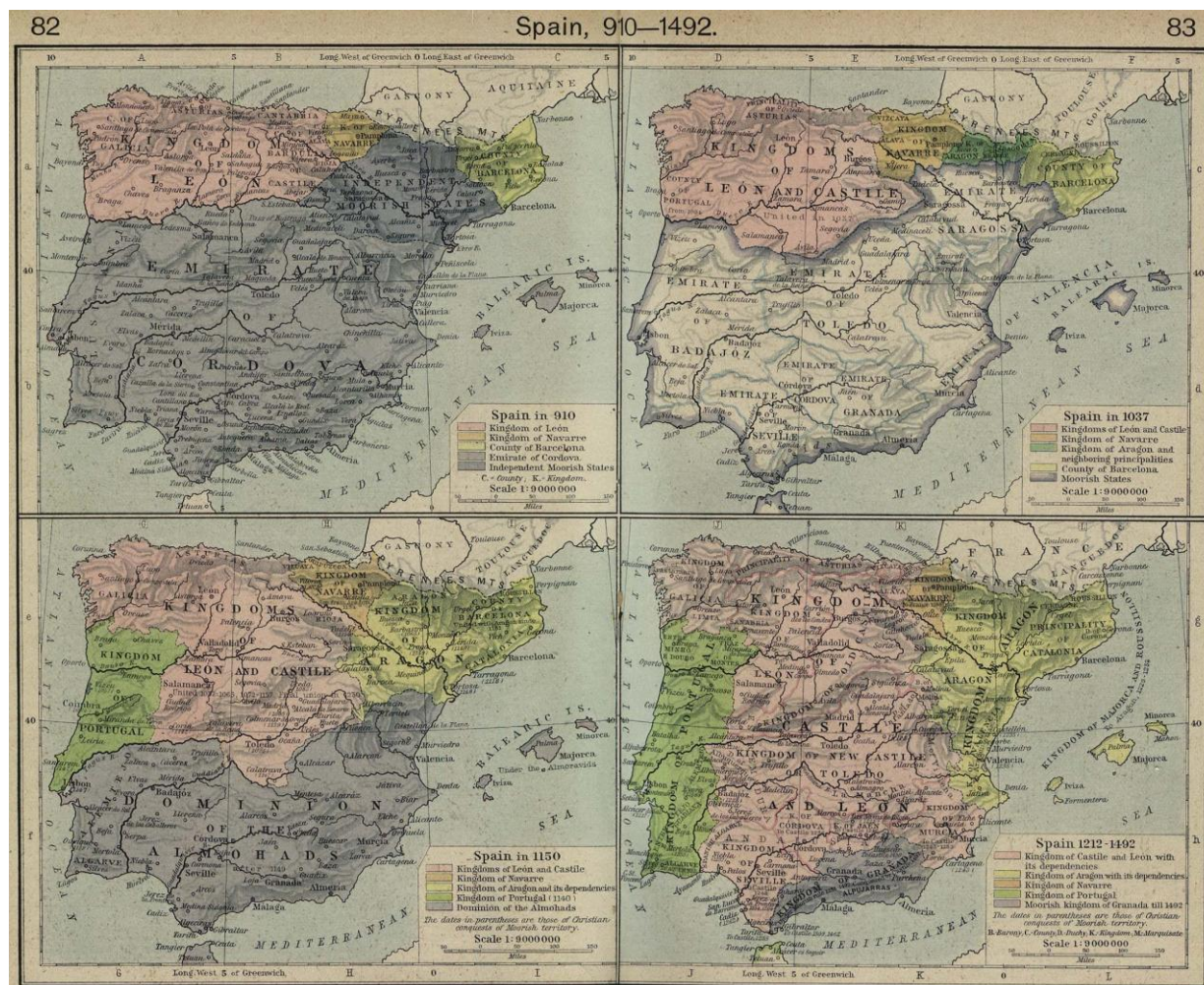


Figura 1. Mapas con la evolución del las fronteras cristianas en la Península Ibérica, desde el año 910 hasta 1492. Fuente: http://www.emersonkent.com/map_archive/spain_910.htm



Figura 2. Mapa de la Península Ibérica, mostrando la frontera entre los años 711 y 1031. Fuente: O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (2).

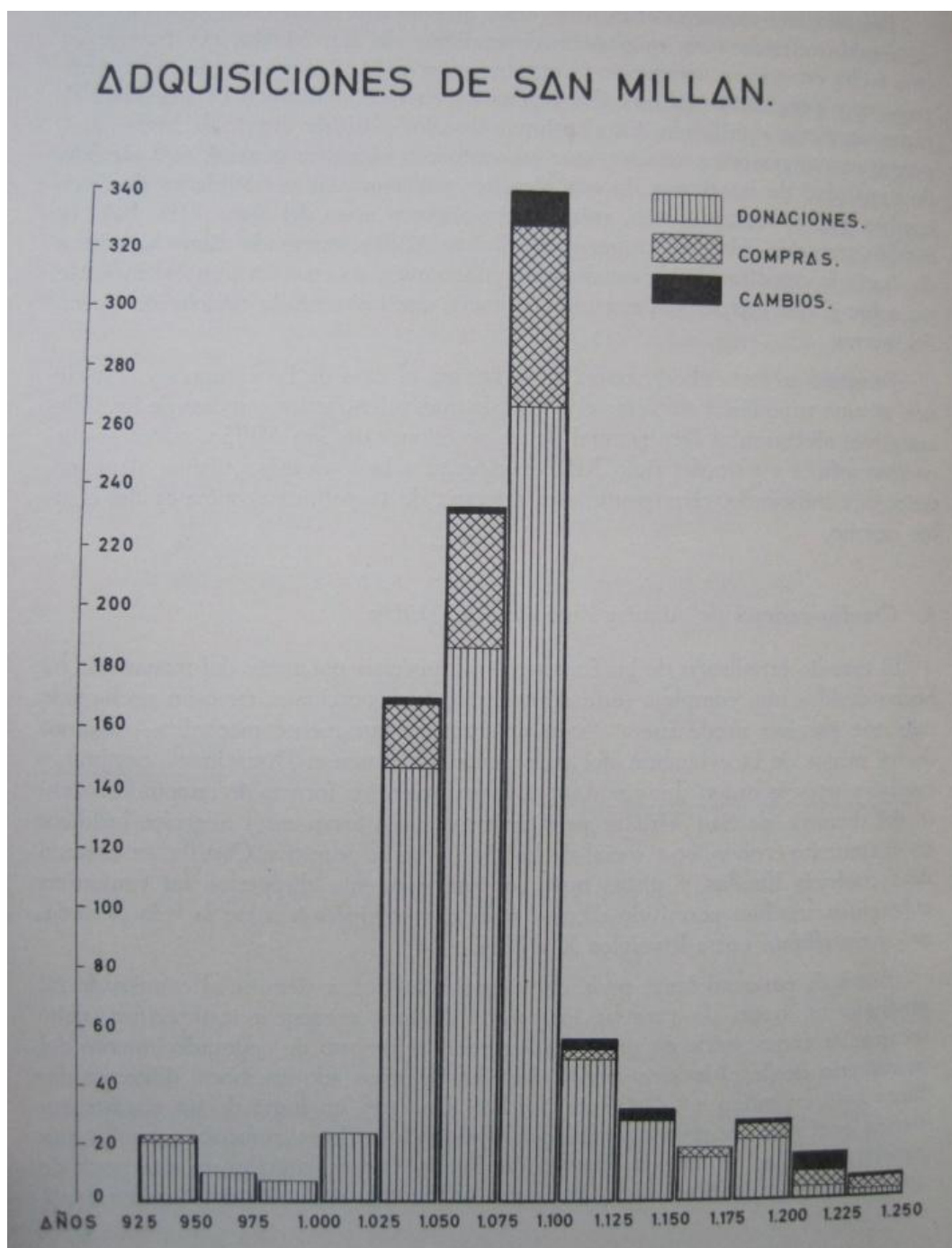


Figura 3. Tabla con las adquisiciones del monasterio de San Millán de la Cogolla entre los años 925 y 1250, según el estudio de García de Cortázar y Ruiz de Aguirre. Fuente: *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII)*, pág. 80.

CUADRO DE DONACIONES REALIZADAS DIRECTAMENTE A SAN MILLAN Y DISTRIBUIDAS SEGUN LA CONDICION DEL DONANTE				
años	reales	señor.	partic.	total
926- 950	6	5	2	13
951- 975	4	1	1	6
976-1000	3	—	1	4
1001-1025	6	2	2	10
1026-1050	18	17	27	62
1051-1075	25	43	48	116
1076-1100	6	116	140	262
1101-1125	3	24	20	47
1126-1150	5	11	9	25
1151-1175	3	3	10	16
1176-1200	2	7	14	23
1201-1225	—	3	1	4
1226-1250	—	1	1	2
	81	233	276	590

Figura 4. Tabla de “Cuadro de donaciones realizadas directamente a San Millán y distribuidas según la condición del donante”, elaborado por García de Cortázar y Ruiz de Aguirre. Fuente: *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII)...*, pág. 81.



Figura 5. Lateral de la arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla (c. 1067). Madera chapada en oro y cubierta con veinticuatro placas de marfil que representan diferentes momentos de la vida de San Millán. Iglesia de Yuso. Foto: <http://www.1románico.com>

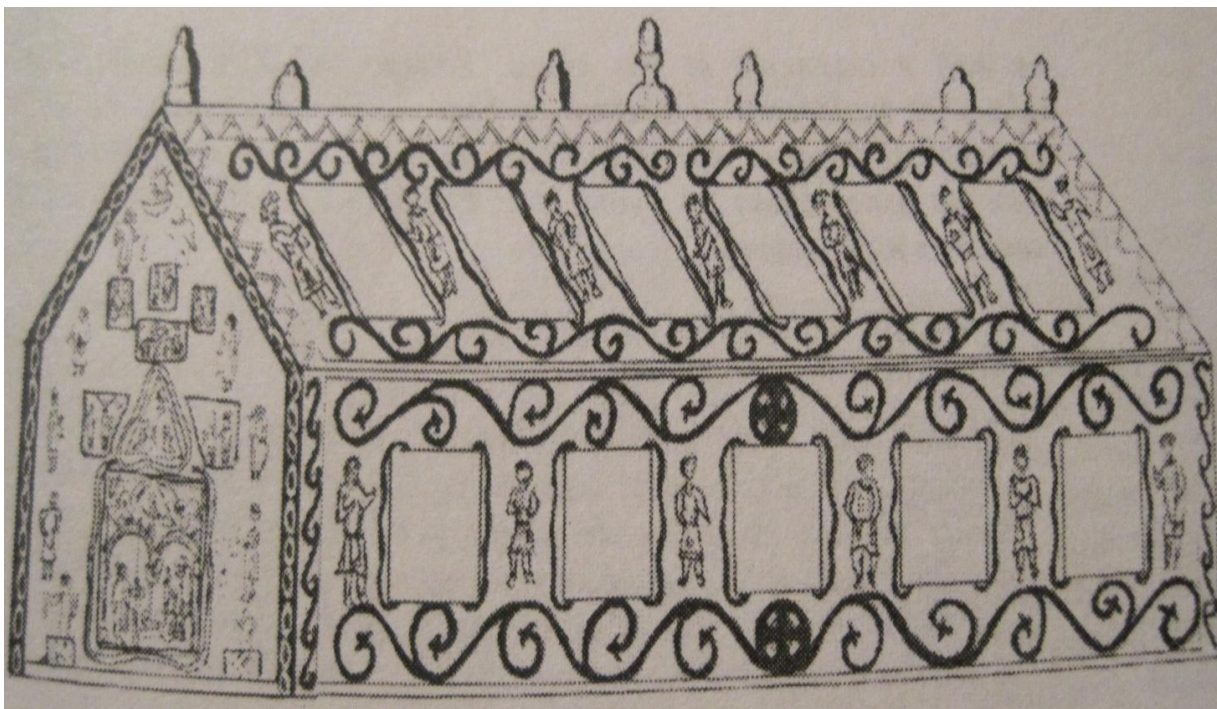


Figura 6. Reconstrucción de la arqueta-relicario según las descripciones de Prudencio de Sandoval elaboradas en 1601 para su *Primera parte de las fundaciones de los Monasterios (sic) del Glorioso Padre San Benito*. Fuente: Peña, *Los marfiles de San Millán de la Cogolla*, 19.



Figura 7. Placa de marfil “De demone expulso a domo honorii senatoris parpalinensis”, del Maestro Engelram (s. XI). Perteneciente a la arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla. Museo Arqueológico, Madrid. Foto: www.arteguias.com



Figura 8. Placa de marfil “(Dum Iacet) Incendunt/ Surgit se quoque cedunt”, del Maestro Engelram, s. XI. Perteneciente a la arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla. San Millán de la Cogolla. Museo Arqueológico, Madrid. Foto: www.artegui.com



Figura 9. Frontispicio principal de la arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla (c. 1067). Madera chapada en oro y cubierta con veinticuatro placas de marfil que representan diferentes momentos de la vida de San Millán. Iglesia de Yuso. Foto: www.jdiezarnal.com

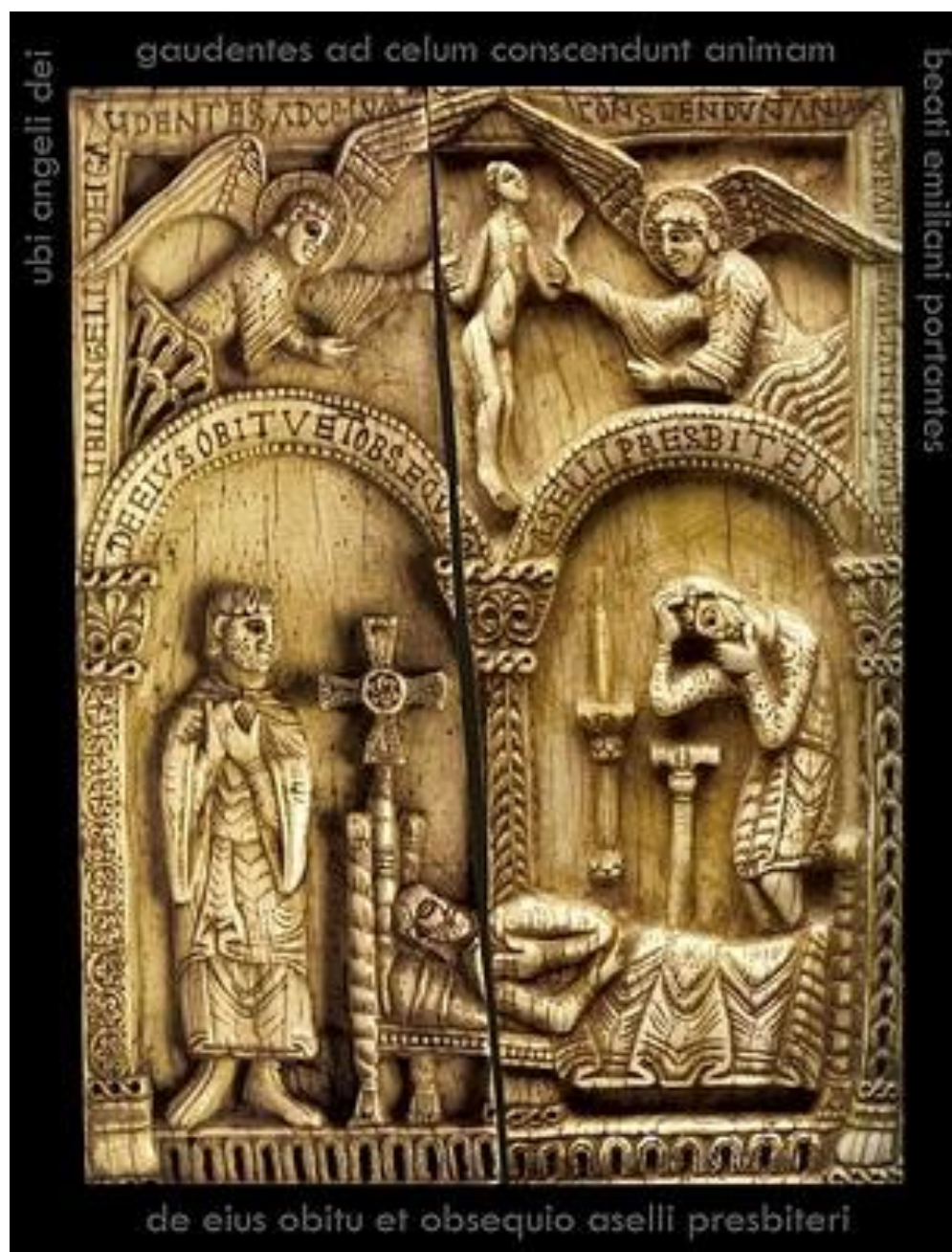


Figura 10. Placa central del frontispicio secundario de la arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla (c. 1067). Iglesia de Yuso. Perteneciente a la arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla. San Millán de la Cogolla.. Foto: <http://bibliotecagonzalodeberceo.blogspot.com/2010/03/marfiles-del-arca-de-san-millan-de-la.html>

CAPÍTULO II

HAG(E)OGRAFÍA INTRA/INTER REGNA CHRISTIANA. PROPAGANDA PRO-CASTELLANA POR LA SUPREMACÍA GEOGRÁFICA DE CASTILLA SOBRE LOS REINOS CRISTIANOS PENINSULARES. EL CASO DE VIDA DE SANTO DOMINGO DE SILOS, DE GONZALO DE BERCEO, Y EL ARCHIVO DE SILOS (S. XIII).

La idea de España empieza a rearticularse como sinónimo de Castilla a través de un proceso narrativo

(Domínguez García 99)

Als quatre reis d' Espanha estai mout mal
 quar no volen aver patz entre lor
 car autramen son ilhs de gran valor,
 adreg e franc e cortés e leial;
 sol que de tan gen s'ésson lor escolh
 que viréson la guerra en autre folh
 contra la gen que nostra lei no cre,
 tro qu' Espanha fos tota d' una fe.
 Dels reis d' Espanha 'm tenh a fais
 quar tan vólon guerra mest lor,
 [...]

(Peire Vidal)²³

²³ “A los cuatro reyes de España [...] les sienta muy mal el no querer hacer paces entre sí, ya que por lo demás, son de gran valor, diestros, francos, corteses y leales. Más les valdría que unieran sus esfuerzos y dirigiesen la guerra, con más alta mira, contra la gente que no cree nuestra ley, hasta que España toda tuviese una sola fe. Me duele ver á los reyes de España guerrear entre sí, [...]” (Balaguer 152)

Históricamente, hegemonía, poder, e ideología han sido, y aún son, tres constantes vitales cuando se trata de hablar de ‘la nación’ y ‘el nacionalismo’ en cada una de sus (re)construcciones socio-culturales. Como comunidades imaginadas, en tanto que construidas socialmente por las personas que se conciben a sí mismas como pertenecientes a dichas comunidades, las naciones se han ido creando y recreando, adaptando y transformando históricamente en base a estos tres términos. Son narraciones, discursos ideológicos compuestos por los poderes hegemónicos para satisfacer sus necesidades socio-políticas y culturales en momentos particulares de sus historias.²⁴ Así lo prueban, entre otros, los trabajos de Patricia Grieve en *The Eve of Spain*, y Javier Domínguez García en *Memorias del futuro*, e incluso el presente trabajo con los discursos *hag(e)ográficos*, como a continuación se expondrá, en tanto que revelan los mecanismos discursivos empleados en la construcción y (re)construcción de la nación española a través de los siglos: esto es, las constantes (re)escrituras, transformaciones y adaptaciones de historias y mitos fundacionales sujetos a los intereses hegemónicos de un determinado grupos social en un determinado momento histórico.

²⁴ Tomo el término ‘comunidad imaginada’ de Benedict Anderson, en *Imagined Communities*. No tomo, sin embargo, su definición. Para Anderson, las naciones son comunidades políticas imaginadas, limitadas y soberanas: comunidades porque sus miembros se conciben, ideal y utópicamente, en un mismo nivel de igualdad social; imaginarias porque vincula a todos sus miembros, aunque éstos no se conozcan o sepan de su existencia; limitadas porque tienen fronteras; y soberanas porque “the concept was born in an age in which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm” (7). Para Anderson, la nación es una construcción moderna. Para mí, como se verá a lo largo de este trabajo, la idea de nación comienza a construirse, sin duda, en la Edad Media. Así que por ‘comunidad imaginada’ entiendo cualquier muestra o expresión de pertenencia e identificación socio-política y cultural hacia un grupo que se concibe a sí mismo como miembro de una determinada nación, - o comunidad imaginada-, sin limitaciones históricas o temporales.

Para Grieve, la formación, expansión y delimitación geográfica de la nación española y su identidad propiamente cristiana, giró en torno a la constante reformulación del mito del rey Rodrigo y Florinda. Desde su primera mención en la *Crónica Mozárabe de 754* hasta entrado el siglo XVII, el mito de la pérdida de España fue explotado políticamente por los grupos en poder según el momento histórico que se debatiese, y según las necesidades sociales e ideológicas del poder hegemónico que lo apropiaba. Por citar uno de los numerosos ejemplos, el discurso narrativo de la nación española pasaba de presentar a Rodrigo como culpable de la caída del reino (s. VIII), a inculpar a su antecesor (s. IX), y finalmente a inculpar a la ultrajada Florinda, que para el siglo XIII, y coincidiendo con el auge de la Reconquista – “that is, the Christian enterprise to win back the land lost in 711” (Grieve 3) – sería referida como ‘Alcava’, nombre árabe cuya implicación ideológica directamente ponía la culpa de la mítica caída de España en la población musulmana peninsular.

Del mismo modo, haciendo un estudio diacrónico de otro mito fundacional de la nación española, el de Santiago Apóstol, Domínguez García también daba testimonio de los mecanismos por los que, a través de la figura del santo, el concepto de la nación española se fue (re)creando y (re)adaptando históricamente en el imaginario popular. Unas veces intercesor y protector, otras peregrino, otras ‘matamoros’ y otras ‘mataindios’ en ultramar, según el momento histórico, este icono religioso sirvió de vocativo incentivador para los poderes hegemónicos, cristianos primero y católicos después, en sus agendas sociopolíticas, religiosas y territoriales. Así, la mención a Santiago como evangelizador de la península en los *Comentarios del Apocalipsis* (776-786), de Beato de Liébana, vincularía al apóstol, por primera vez, “con una idea mesiánica, de carácter político, unificadora de Hispania” (Domínguez García 51), y todo

ello coincidiendo con un contexto socio-histórico, político y territorial muy específico: la recién ocurrida invasión musulmana del territorio peninsular (711). Para el siglo XI, con la reescritura de la narrativa de Santiago en la *Concordia de Antealtares* (1077), se lograba legitimar la localización física de las reliquias del apóstol en Galicia y se mapeaba cuidadosamente la geografía del norte peninsular. Y ya con la *Historia Compostelana* (1110) se desarrollaba todo un entramado político, social y territorial que eventualmente daría lugar al culto jacobeo y al camino de Santiago, movimientos culturales que “sirvieron para unir el noroeste peninsular con el resto de Europa” (Domínguez García 55), y para consolidar, por tanto, el espacio geográfico como cristiano. Para el siglo XIII, la figura de Santiago tomaría significados bélico-expansionistas y participaría de las batallas, del modo en que lo describían el autor del *Poema de Fernán González*, o el propio Gonzalo de Berceo en *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSMC).

Los trabajos de Grieve y Domínguez García muestran la dinámica de las narraciones fundacionales, con sus numerosas apropiaciones y reescrituras, en el imaginario popular y el recuento de su Historia. Con ellas se pretendía reescribir un pasado para legitimar un presente y proyectar una visión de futuro determinada. Y es que a lo largo de la Edad Media, los reyes cristianos de la Península Ibérica recurrieron a un utópico pasado visigodo del que se autoproclamaban descendientes directos para poder consolidar sus monarquías como legítimas herederas de la *Mater Hispania* de San Isidoro, y por tanto líderes del proyecto de recuperación y expansión territorial que se proyectaba. Primero fueron los leoneses, que mediante su política territorial y cultural, lograron establecerse en las narrativas nacionales como descendientes de la *Hispania*, tal y como se refleja en la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (s. XII) o la *Historia Silense* (s. XII). Y luego fueron los castellanos, pues “a partir del siglo XIII surge una intensa política de

castellanización en la península, caracterizada por expansiones militares, repoblaciones, reformas jurídicas” (Domínguez García 90), que permitiría a éstos sobreponerse a León, narrar su propia Historia y presentarse como líderes protagonistas del proyecto nacional, tal como se observa en el *Poema de Fernán González*, por ejemplo, del que Domínguez García dice:

[L]a manifestación patriótica del poeta es evidente cuando destaca la predilección de Dios por la nación castellana [...]. Un detalle importante a señalar es la intención del poeta de mostrar la reconstrucción de Hispania bajo la hegemonía de Castilla. Consiste en una estrategia política para la consolidación del poder hegemónico, [...] un nuevo programa ideológico, que señala a Castilla como el axioma central y paradisiaco sobre el cual se construyó la idea de una nación española. (93)

Al igual que el autor del *Poema de Fernán González* Gonzalo de Berceo también participó de dicha estrategia político-cultural del discurso castellanista, con la cual reinscribía a Castilla como eje central en el proceso de construcción nacional. En sus obras, particularmente *VSMC*, como ya se ha visto, y *Vida de Santo Domingo de Silos (VSDS)*, Berceo mapea cuidadosamente la geografía y las fronteras entorno a Castilla, realza su monarquía y conscientemente establece vínculos con un pasado (a través de figuras notorias y eventos históricos) que posicionan a Castilla como pilar de la nación española que se proyecta. Al hacerlo, no sólo inscribía sus historias en un contexto favorable a Castilla, sino que además y sobre todo (re)escribía la Historia entorno a dicho reino, contribuyendo con ello a la (re)escritura de un presente y un futuro castellanos de la nación.

Con *VSMC* y *VSDS*, y siguiendo el modelo de las narraciones fundacionales analizadas por Grieve y Domínguez García, Berceo participa en la (re)escritura de la Historia de la *Mater Hispania*. En ambas *vitae* Berceo va mucho más allá del mero discurso hagiográfico, en tanto que inserta propagandas ideológicas y discursos geo-políticos muy específicos y favorables a Castilla en relación a la nación española. Así, en *VSMC*, como ya se analizó en el capítulo anterior, el poeta re-inscribía su presente y proponía al reino de Castilla como líder cristiano en el intento de unificación peninsular durante conflictos fronterizos externos – los llamados *extra regna christiana* – contra los grupos árabes. En *VSDS*, como se analizará a continuación, el castellanismo de Berceo gira primordialmente entorno a los conflictos *intra* e *inter regna christiana*, es decir, los conflictos fronterizos internos a los que se ve sometida Castilla: por un lado conflictos propiamente internos, dentro de los límites castellanos – los llamados *intra regna christiana* – en los que Castilla lucha por la hegemonía y el control dentro de su propia geografía; y por otro, conflictos en relación a los reinos cristianos vecinos – llamados *inter regna christiana* – en los cuales el reino de Castilla se enfrenta con el reino vecino de Navarra por la hegemonía territorial. En ambos casos Berceo promueve, mediante una serie de agudas estrategias autoriales, ideologías muy favorables a Castilla.

VSDS favorece una ideología *hag(e)ográfica*, es decir, una lectura enfocada en los discursos geopolíticos y expansionistas del texto hagiográfico. La (re)escritura ofrecida por Berceo en esta *vita* – particularmente obvia cuando se contrasta con la original latina del siglo XI – no sólo revela un favoritismo hacia Castilla y su monarca como herederos de la *Mater Hispania* cristiana, sino que además, lo castellano se legitima y ensalza doblemente mediante la negación del reino vecino con el que compite, Navarra, reino al que descalifica mediante la

descripción antagónica de su rey. *VSDS*, por tanto, es una *hag(e)ografía intra/inter regna christiana* pro-castellana ya que además del discurso hagiográfico promueve uno geopolítico y territorial muy específico. El estudio de la relación entre Silos y la monarquía castellana a través de la documentación relacionada con los ingresos económicos del monasterio encontrados en el archivo del monasterio entre los siglos XI y XIII y documentados por Vivancos Gómez, además, confirma que la obra de Berceo efectivamente formó parte de un proyecto cultural superior favorable al poder hegemónico castellano, pues las numerosas donaciones y privilegios otorgados por dicha casa real indican que la obra debió cumplir satisfactoriamente con las expectativas ideológicas y propagandísticas del proyecto nacionalista de la Castilla de la primera mitad del siglo XIII.

En *VSDS*, poema hagiográfico compuesto en castellano hacia el año 1236 e inspirado en la obra latina en prosa del benedictino Grimaldo, *Vita Beati Dominici confessoris Christi et abbatis* (ca. 1090), Berceo (re)cuenta, en tres libros, la vida y milagros del santo burgalés Santo Domingo, “el que dicen de Silos que salva la frontera” (3d). A diferencia del texto original latino, cuyo contenido biográfico no se ordena cronológicamente (el libro primero trata la vida y muerte del santo, mientras que el segundo y el tercero se dedican a milagros en vida y póstumos, alternados sin conexión u organización aparente), la *vita* de Berceo relata la vida del santo ordenadamente, cumpliendo con la disposición tripartita típica de las hagiografías vernáculas del mester de clerecía. Así, trata el libro primero (coplas 1 a 288) de la juventud y formación del santo, desde su familia y lugar de origen, pasando por su vida religiosa (caracterizada por la rigurosidad en los votos) y por la defensa del patrimonio de la casa monástica; se dedica el segundo libro (coplas 289 a 535) a los milagros del santo en vida (desde curaciones y exorcismos

a liberaciones de cautivos y castigo de criminales) y a su muerte y entierro en el año 1073; y se expone en el tercero (coplas 536 a 777) una relación de los milagros póstumos del santo, concluyendo con el patrocinio autorial del monasterio como lugar de peregrinación.

Además de las diferencias en la estructura temática externa – es decir, la disposición y organización del contenido biográfico en los tres libros – entre la obra de Grimaldo y la de Berceo existen grandes diferencias de estructura interna, es decir, de la selección y manipulación de los elementos del contenido hagiográfico. Notaba Olivia C. Suszinski que, aunque ambos autores dividían la biografía del santo en tres partes, “[t]he difference between them is not a quantitative one, but one of substance” (173). Y ciertamente, Berceo hace una esmerada selección del material biográfico y taumatúrgico ofrecido en el texto latino, excluyendo, por un lado, gran parte de la información biográfica y milagristica del santo, y modificando, por otro, el material seleccionado. Y es que, al igual que ocurría con *VSMC*, Berceo no se limitó simplemente a trasladar, traducir o adaptar la *vita* al “romanz paladino” (2a). Su gran logro, tal y como el propio autor indica en la primera copla, fue “fer” (2a) – hacer, crear, formar – una *vita* del santo. Es decir, Berceo llevó a cabo una auténtica ‘*tradaptación* (re)creativa’ del mismo, esto es, ‘*tradaptación*’ en tanto que el poeta tradujo, trasladó y adapta la fuente latina al contexto socio-político, cultural y económico del monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos) en la primera mitad del siglo XIII; y ‘(re)creación’ en tanto que Berceo, en su proceso de escritura, reconstruyó y reinventó el texto en su entera totalidad, en forma y contenido, y no sólo porque el mero hecho del traslado y la adaptación de un período a otro es en sí mismo una (re)creación literaria, sino porque el poeta añadió y desarrolló temas de su propia invención.

La *tradaptación* (re)creativa de Berceo, con modificaciones, exclusiones y adiciones se observa, por ejemplo, en el tono de su hagiografía. Los tonos moralizantes, así como los numerosos sermones religiosos e historias bíblicas que abundan en la *vita* de Grimaldo, son totalmente eliminados por Berceo. Éste, desviándose de esta temática y estilo sumamente recargado y ceremonioso, opta por una forma propia, caracterizada por un lenguaje familiar, didáctico y juglaresco, cargado de vocativos, humor, modismos informales y expresiones populares, que además de satisfacer la política didáctica y funcional del IV Concilio Laterano (1215) – enfocada en la instrucción religiosa del clero, la educación feligresa y el patrocinio de lugares sagrados – satisfacía los gustos y necesidades de un público secular familiarizado con la tradición oral de los poemas romanzados típicos del mester de juglaría:

Quiero fer una prosa	en romanz paladino
en qual suele el pueblo	fablar con so vezino,
ca non só tan letrado	por fer otro latino,
bien valdrá, como / creo	un vaso de bon vino. (2)
[...]	
Sennores, demos laudes	a Dios en qui credemos,
de qui nos viene todo	quanto bien nos avemos;
la gesta del conféssor	en cabo la tenemos,
lo que saber podiemos	escripto lo avemos. (754)

Con el uso del “yo”, y de un lenguaje familiar y directo, que es la forma “en qual suele el pueblo fablar con so vezino” (2a), Berceo transforma, adapta y (re)crea el texto original de Grimaldo a los

gustos y lenguaje vernáculo del receptor contemporáneo, y ya desde las primeras coplas impone un estilo propio, una ‘gesta’ hagiográfica versificada de carácter oral y popular.

Pero además de la omisión del carácter solemne y prosaico típico de Grimaldo, que Berceo sustituye por un estilo popular del ‘romanz paladino’, a nivel temático el autor también es selectivo, en tanto que se vale de ciertos contenidos y se desprende de otros. Entre los desprendimientos y reducciones en relación al original, se encuentra la temática milagrosa y taumatúrgica. El autor reduce considerablemente la cantidad de los milagros efectuados por el santo. Hay en la obra latina un total de 121 milagros, organizados del siguiente modo: 13 en el libro primero, presentando un milagro por capítulo, 60 milagros en el libro segundo, también organizados en uno por capítulo, y 48 en el libro tercero, igualmente, dispuestos uno por capítulo. En la obra de Berceo, sin embargo, los números se reducen cuantiosamente: 0 en el libro primero, 13 en el segundo y 21 en el tercero, dejando un total de 34 milagros. Y es que en muchos casos, “Berceo une dos milagros en uno, y condensa mucho las [...] historias, que se parecen muchísimo” (Dutton, *VSDS* 238), y en otros, simplemente los omite.

De la abismal y abrumadora omisión de material milagroso y taumatúrgico que separaba el texto latino del de Berceo – un total de 87 milagros – argüía Dutton, por defender al poeta riojano, que tal vez ello habría sido a causa de la falta de un final en la fuente latina de inspiración, y no tanto por una consciente voluntad de simplificación, o por una falta de interés autorial:

Berceo parece creer que le faltaba poco al libro que usaba. Sin embargo, en el texto de Grimaldo quedan los milagros 27-60 (34 milagros) del libro segundo y

48 milagros del libro tercero” (Dutton, *VSDS* 254).

Sin embargo, un análisis de los materiales tomados por Berceo del libro primero del original latino, cuestiona de cierta manera esta tesis y aboga más por una selección y reajuste conscientes por parte del autor con respecto a la fuente latina. Por dar un ejemplo, Berceo opta por prescindir de la mención al famoso epitafio compuesto por Grimaldo en honor al santo, que aparece al final de su libro primero:

EPITAPHIUM SEPULCHRI EIUSDEM;

Hac tumba tegitur. diva qui luce beatur

Dictus Dominicus. nomine conspicuus.

Orbi quem speculum Christus concessit honestum,

Exhortando bonos. corripiendo malos.

Solsticium mundo dum dat brumalis origo

Subtrahitur mundo. iungitur et domino.

Protegat hic plebes. sibi fida mente fideles.

Nuncque tuendo suos. post trahat ad superos (Grimaldo 372)²⁵

Puesto que a lo largo de todo el libro primero Berceo reitera conocer y tener a su alcance el primer libro de Grimaldo – “dizolo la escriptura” (73b), “ca diz la escriptura e leerlo solemos” (95c), “así como leemos” (171a), “assí como leemos, los que lo escrivieron” (227a) – el que no aparezca el epitafio de Grimaldo en *VSDS* indica omisión autorial consciente, y no falta de fuente

²⁵ Las citas latinas provienen de la primera edición del texto, de Fray Sebastián de Vergara, del año 1736.

literaria. De hecho, aún en el caso de no haber tenido este fragmento de la ‘escriptura’ a su disposición, igualmente pudiera haber insertado en su narración algunos de los versos del epitafio (los versos 1, 2, 3 y 7), ya que el propio Grimaldo se había encargado de mandarlos esculpir en una de las columnas que miraban a la tumba del santo en el claustro del monasterio de Silos, y a ese espacio, sin duda, habría tenido acceso Berceo.²⁶ El corte en la temática religiosa, taumatúrgica y milagristica sería, por tanto, un acto consciente de reducción hagiográfica con respecto a la *vita* original, un intento de re-escritura y *tradaptación* – menos hagiográfica, si cabe, y más política, quizás – acorde con el contexto autorial en la primera mitad del siglo XIII, como ya se verá.

La omisión de gran parte de la temática milagrosa, o la ausencia de sermones y tonos morales, se complementa con la especial caracterización que Berceo realiza, o (re)crea, del santo protagonista. En el texto castellano, el poeta describe física y psicológicamente a Domingo, elabora su juventud y carrera religiosa, lo humaniza y, en vez de presentarlo como un ente sobrenatural, perfecto e intocable, como es el caso de la versión latina, lo muestra en un contexto local, con familia, amigos, vicios y pecados. Además, el poeta castellano desarrolla el perfil de

²⁶ En su estudio sobre las sepulturas en espacios monásticos, Javier Martínez de Aguirre notaba el epitafio de Grimaldo, del que dice tratarse de

uno de los [epitafios] más famosos está tallado en el cimacio de un magnífico capitel del claustro de Silos. Copia parcialmente un texto anterior (puesto sobre una lápida desaparecida) para recordar el lugar en que había sido enterrado inicialmente el santo: ‘esta tumba cubre los restos de un hombre que ya goza de la luz divina llamado Domingo, regalo de Cristo a este mundo como espejo de virtudes. Que proteja la Comunidad que en él confía. (142)

Domingo en consonancia con los mensajes e impulsos hegemónicos de la Castilla del siglo XIII. Como notaba Suszinski,

Berceo ends this narration with a eulogy to Saint Dominic, placing him once again in the realm of the national epic heroes. He declares that those towns in the border of Castile felt more secure in the knowledge that Saint Dominic was their protector against the neighboring infidel. (170)

Y es que el santo de Berceo adquiere cualidades y atributos de héroe épico cristiano, que no existen en el original. Domingo es presentado en la *vita* berceana como un héroe nacional, casi como un Cid campeador, o un Fernán González, valiente y defensor de la frontera. A través de un lenguaje que en numerosas ocasiones se acerca más a las narrativas épicas que a las hagiográficas, el santo de Berceo se define como luchador y participante activo de la situación geopolítica peninsular, como héroe protector de las fronteras frente al enemigo, así como defensor de España y redentor de los cautivos cristianos:

el que dicen de Silos, que salva la frontera. (3d)

Apriso bien la orden el novel cavallero, (84a)

Sennor sancto Domingo, lumne de las Espannas, (248a)

teniése la frontera toda por más segura. (730d)

En cuanto a los materiales latinos de los que sí se valió Berceo en su poema, también hay sustanciales alteraciones y cambios. Por un lado, realiza una notable *amplificatio* en lo tocante a temas seculares, topográficos y políticos, y por otro lleva a cabo una cuantiosa *simplificatio* en lo

referente a la temática religiosa tomada del original. De esta última, la *simplificatio*, Dutton, Suszinski y Anthony Lappin, por ejemplo, coincidían en notar que Berceo acertaba cuantiosamente muchos episodios que aparecen desarrollados en el texto de Grimaldo. Por mencionar algunos, nuestro poeta redujo la parte que trata de la hambruna que desoló Silos y las quejas de la comunidad monástica; abrevió el divagar del santo por el desierto durante su auto-exilio tras la contienda con el rey de Nájera, simplificó su labor en la reconstrucción del monasterio de Cañas, y quitó importancia a los sacramentos y la eucaristía como medios divinos de curación, tan presentes en el texto de Grimaldo. También redujo “la segunda parte del entierro de la madre [de Domingo, y] el piadoso enterramiento que le dio su hijo” (Dutton, *VSDS* 195), así como la parte que habla de su padre y los votos que éste hizo a la orden benedictina, e incluso decidió omitir cualquier referencia a sus hermanos y sus correspondientes votos dentro de la orden. Berceo, además, simplificó la historia del enterramiento del santo protagonista y, curiosamente, prescindió por completo de la sección del traslado de sus reliquias, tan presente en el texto de Grimaldo:

el texto de Grimaldo [...] da una descripción detallada del primer entierro en el claustro (fines del año 1073) y además la traslación del claustro al altar de la iglesia del año 1076. Berceo combina las dos cosas en una, [...]. Otra vez Berceo ha condensado un pasaje larguísimo de Grimaldo, omitiendo por completo los sermones y predicaciones insertados. (Dutton, *VSDS* 231)

La *simplificatio* en la temática religiosa y milagristica de la obra de Berceo es, sin duda, notable, y más si se contrasta con la evidente *amplificatio* desarrollada en los episodios más seculares de

la hagiografía. Tal es el caso, por ejemplo, del relato del cautivo cristiano Serván (coplas 645-674), que Berceo elabora añadiendo detalles sobre el tratamiento degradante, los insultos y las palizas recibidos por “los enemigos de la cruz” (651a) durante su cautiverio en ‘Medinacélím’, o el caso del episodio que enfrenta a Domingo con el monarca navarro, en el que “Berceo añade las palabras de éste que en latín están muy abreviadas en *oratio obliqua*. Berceo amplía muchísimo las tres amenazas del rey con las respuestas del santo” (Dutton, *VSDS* 197). Además, en cuanto a la geografía y la topografía, “Berceo añade detalles concretos. El nombre de la catedral de Calahorra (129c), los detalles geográficos en los versos 130b y d” (Dutton, *VSDS* 197), así como alusiones a fronteras y separaciones territoriales, efectos que llevan a Dutton a concluir, tras un estudio de las diferencias entre las dos *vitae*, que “todo lo demás es una *amplificatio* enriquecida con detalles concretos de la toponimia que indicaría que Berceo conocía bien estas regiones” (*VSDS* 207). Y es que, como se analizará más adelante en detalle, a lo largo de los tres libros, nuestro autor demuestra tener un especial interés en la geografía circundante, particularmente en los episodios que tratan las cuestiones políticas y territoriales entre los reinos de Navarra y Castilla.

De estos y otros muchos cambios y modificaciones de Berceo con respecto al texto latino de Grimaldo, ha habido variedad de interpretaciones. Algunos críticos, como John D. Fitz-Gerald o Fray Alonso Andrés, no reconocían diferencias entre la fuente latina y la versión berceana: Fitz-Gerald arguía que Berceo “ha seguido servilmente a su fuente: «Dans tout son poème nous avons constaté que le poèsuit presque servilment le livre dont il nous parle [...] la *Vita Beati Dominici Confessoris Christi et abbatis* du moine Grimaldus »” (Fernández Pérez 17), y Fray Alonso Andrés decía que Berceo se había limitado a traducir de una lengua a otra, con algunas

que otras “particularidades o apreciaciones propias” (Fernández Pérez 18). Otros coinciden en observar diferencias sustanciales con relación a la fuente latina. Para Fernández Pérez y María Jesús Lacarra, por ejemplo, los cambios y adaptaciones de Berceo representaban “la superioridad estética de la recreación del poeta riojano” (Lacarra 165), y “la originalidad del tratamiento de la manera literaria” (Fernández Pérez 19), es decir, su originalidad artística y estética, fruto de una educación letrada y un dominio del ingenio, la retórica, y las artes de la *exercitatio*. Otros críticos, sin embargo, entendían que las modificaciones, adaptaciones y (re)creaciones de Berceo tendrían una razón de ser más allá de lo meramente estético y formal. Labarta de Chaves, en la introducción a su edición crítica de *VSDS*, anotaba:

Berceo toma de Grimaldo los datos que necesita para narrar la biografía de Santo Domingo y algunos de sus milagros, pero estructura su poema de distinto modo, con un propósito diferente y con una conciencia literaria muy clara. [...] Cada autor elabora la realidad a su manera para conseguir el fin que se propone. (18)

Para Labarta de Chaves los cambios de Berceo implicaban un propósito relacionado con un estilo más ‘a su manera’. Para Dutton, sin embargo, las modificaciones de Berceo respondían a un intento de atraer beneficios para el monasterio. Tras preguntarse si “¿escribía Berceo puramente *ars gratia artis*?” (*VSMC* 163) el británico concluía que el autor riojano habría escrito sobre las vidas de los santos cuya relación con el monasterio de San Millán era directa por motivos propagandísticos y económicos. Con *Milagros de Nuestra Señora*, por ejemplo, el propósito de Berceo sería hacer publicidad de la “devoción particular a la Virgen de Yuso [pues] la nueva iglesia de San Millán de Yuso estaba dedicada a la Virgen” (*VSMC* 187); con *VSMC*, el interés

sería más económico, tal y como se avenía de la falsificación de los votos de Fernán González, documento creado entre 1210 y 1250, y falsamente atribuido al siglo X, que demandaba del pueblo el pago de contribuciones anuales al monasterio de San Millán de la Cogolla como tributo al santo por haber ayudado contra los moros en la batalla de Simancas del año 939; y en el caso de *VSDS*, sugería Dutton que se trataría de una forma de propaganda para “atraer a los peregrinos a Silos” (*VSMC* 187) y poder recibir fama y beneficios económicos para la casa monástica.

Fama y beneficios económicos debieron ser, ciertamente, dos factores importantes en la escritura de la vida del santo de Silos. Y sin duda, un cambio de lenguaje en la hagiografía, así como un estilo poético oral de fácil transmisión, donde el santo se presentaba como héroe cercano y familiar, lograría ‘atraer a los peregrinos a Silos’ e incrementar los ingresos del monasterio. Sin embargo, este acercamiento no justifica muchos de los cambios efectuados, particularmente los relacionados con la reducción de la temática milagrosa, la amplificación de los discursos fronterizos o las contiendas entre las coronas de Castilla y Navarra. Pues, ¿qué forma de atraer la visita de peregrinos a Silos sería ésta en la que, en vez de ensalzar las labores taumatúrgicas del santo y sus reliquias con la narración de innumerables milagros, la obra los reduce y corta, y sin embargo, favorece un discurso bélico y secular? En mi opinión, los cambios ocurridos, en especial los de índole geo-política y bélica, indican más bien que de estar buscando fama y beneficios económicos, Berceo buscaría el de las altas esferas y, más que atraer a los peregrinos, al populacho devoto o a otros religiosos a la tumba del santo, intentaría, sobre todo, atraer a la corona castellana, no sólo a la tumba, sino a la casa monástica en su conjunto.

*Tradaptando y (re)creando una historia antigua del santo local, en la que no sólo se enfatiza su labor como sanador de enfermos y liberador de endemoniados, sino que sobre todo, se realza su status como protegido y protector de Castilla, el monasterio de Silos lograría una serie de privilegios y beneficios reales, tanto económicos como sociales. Berceo conscientemente selecciona los materiales de los que prescindir y los que ampliar. Sabe modelar la *vita* a la situación socio-política del momento, y sabe inscribir su historia en un presente que legitima a Castilla como líder de un proyecto nacional. Es decir, el texto hagiográfico de Berceo patrocina la lucha de Castilla por la hegemonía del cristianismo peninsular y el liderazgo al frente de los avances geográficos de la Frontera, y lo hace insertando a la corona castellana como parte protagonista en la vida del santo. Amplificando y ensalzando la presencia de Castilla y sus monarcas en la obra, Berceo pone en juego todo un discurso político pro-castellano muy acertado: al recuperar el pasado de Fernando I, rey coetáneo a Santo Domingo, Berceo “move[s] Castile to the center of [the] narratives” (Grieve 51), re-escribe su presente y proyecta una visión de futuro castellanista, cristiana y española, favorable a Fernando III, rey coetáneo a Berceo, y descendiente directo del primero de su nombre. Al hacer esto, al promover a Castilla como heredera de un pasado grande y unificado, líder de un futuro españolista, el monasterio de Silos recuperaría asimismo su propio pasado de grandeza y esplendor económico, y lo haría en un momento en que la abadía benedictina, al igual que el monasticismo claustral en general, tan amenazado por el rápido crecimiento de las nuevas órdenes mendicantes, pasaba por una decadencia económica absoluta.*

Existen dos episodios en *VSDS* particularmente apropiados para ejemplificar la lectura *hag(e)ográfica* pro-castellana de la *vita* de Berceo. Se trata, por un lado, del episodio del traslado

de las reliquias de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta al monasterio de San Pedro de Arlanza (Burgos), cuya narración ejemplifica la política territorial y unificadora de Castilla, es decir, *hag(e)ografía intra regna christiana*, basada en el establecimiento de conexiones geográficas a través de vínculos religiosos que despertarían un sentimiento de pertenencia y unión nacional entre las gentes del reino. Y por otro lado, se encuentra el episodio del enfrentamiento *inter regna christiana*, en el que Domingo y el rey Don García de Navarra se enfrentan a las puertas del monasterio, un enfrentamiento causado por diferencias económicas entre ambos, y que Berceo *tradapta* y (re)crea con la doble intención de descalificar al monarca navarro y de ensalzar la figura del castellano en beneficio de su proyecto unificador castellano y la defensa de sus fronteras.

Del origen del traslado de las reliquias de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta, fallecidos hacia el año 304 a manos del prefecto romano Daciano, existen variedad de versiones. Joaquín Vallvé Bermejo, por ejemplo, nota que según fuentes árabes los restos de los mártires se encontraban claramente en Guadalajara, mientras que, por alguna razón, las fuentes latinas los hallaban en Ávila,²⁷ pero para Labarta de Chaves, sin embargo, éstos se encontrarían en Palencia

²⁷ En su “Cómputo de la Edad Media” Vallvé Bermejo indica:

el texto árabe del *Calendario de Córdoba* registra en el día 28 de octubre la fiesta de los santos Vicente (Binîint), Sabina (Sabina) y Cristeta (Qristātā), muertos en la ciudad de Wādī l-Hiṣṣā (Guadalajara) por Daciano (Dasiyān) prefecto de Hispania o al-Andalus, mientras que en el texto latino se dice: In ipso est Christianis festum Vicentii et Savine et Cristete interfectorum in civitate Abule, per manus Daciani prefecti Hispaniourum. (4)

(“en realidad la traslación fue desde Palencia” 13). Estas discrepancias sobre el lugar de salida de las reliquias van acompañadas, además, de las diferencias en cuanto al destino final de las mismas. Según algunos, contaba Vallvé Bermejo, “dichas reliquias estaban [...] en el monasterio de Arlanza” (24), pero para otros “el cuerpo de San Vicente se encontraba en León” (24), y “el de Cristeta en Palencia” (24). Según la *Primera Crónica de España*, las reliquias de San Vicente y la mayor parte de las de sus hermanas, descansaban al lado de las de San Isidoro, en León, pero los fragmentos que restaban de las hermanas se custodiaban en el monasterio de San Pedro de Arlanza. Tal fue la disparidad de espacios, que el propio arzobispo toledano Rodrigo Jiménez de Rada llegaría a concluir en su crónica *De rebus Hispaniae* lo atrevido de aseverar una verdad sobre el caso: “sed quia aliqui dicunt ea esse Abulae, alii in monasterio Sancti Petri e Aslantia, alii corpus Sancti Vicentii Legione, alii corpus Christetae Palentiae, dubium pro certo asserere non praesumo” (Rico Camps 293).

Fuese cual fuese el *locus* original o el destino final de las reliquias de los santos, lo cierto es que tanto Grimaldo como Berceo, a pesar de las tantas diferencias que los separan, coinciden en poner Ávila como espacio de salida, y San Pedro de Arlanza como destino final, y en ningún caso hacen alusión al desacuerdo o a otros posibles puntos de la geografía peninsular. En la versión latina, Grimaldo solo escribe que:

Tempore Fredelandi regis hispaniarum gloriosi et strenuissimi. prerat monasterio sancti petri Aslanzh Garsea abba vir omnino vite venerabilis,. et felici perseverantia memorabilis. cui per visum divinitus est revelatum ut de civitate hispanie que vocatur Abela transferret sanctorum martirum vincentii et sororum

suarum Savine et christete corpora. [...] Huic sacre gloriosorum martirum translationi. adfuerunt totius provincie venerabiles ac deo digni episcopi cum abbatibus et clericis omnis ecclesiastici ordinis cum conventu principum. (348)

y en la castellana, Berceo cuenta que:

[...]

todos yazién en Ávila,	non vos miento un grano.
El rei don Fernando,	siempre amó bondad,
e metié en complirlo	toda su voluntad;
asmó de trasladarlos	a mayor sanctidad,
e meterlos en tumbas	de mejor onestidad.
Asmó un buen consejo	essa fardida lança,
traerlos a San Peidro	que dicen de Arlança; (262d-264ab)

En ambas versiones, Ávila (o *Abela*) aparece como el punto de salida, y San Pedro de Arlanza como el destino final, donde reciben sepultura:

Condesnaron los cuerpos	otro día mañana,
Vincencio e Sabina,	Cristeta su ermana;
metiéronlos en tumba firme e adiana,	
facié grand alegría	essa gent castellana. (274)

San Pedro de Arlanza albergaría oficialmente los restos mortales de los tres santos, y a pesar de que en su *vita* Berceo informaba sobre un reparto de reliquias:

Abbades e obispos e calonges reglares

levaron end reliquias todos a sus logares (276 ab)

en ningún momento indica los lugares a los que se habrían enviado, asumiendo así un único espacio geográfico para el descanso de los santos. Pudiera esto interpretarse como indicativo de un plan ideológico superior pro-castellano, enfocado en la hegemonía y el control geográfico del territorio, por lo que es menester estudiar el episodio de Grimaldo y de Berceo en relación a la situación de Ávila y San Pedro de Arlanza en los siglos XI y XIII respectivamente, con sus similitudes y diferencias.

Sobre el por qué de San Pedro de Arlanza como destino de las reliquias en el texto de Grimaldo, Rico Camps sugiere que el autor escribió en base al conocimiento de un proyecto inicial de la corona donde San Pedro de Arlanza se proyectaba como destino final del traslado, y que el reparto de las reliquias a otras iglesias, de haber ocurrido, fue algo posterior a su escrito:

de la *Vita Dominici Siliensis* de Grimaldo [...] se desprende que el destino inicial de los restos martiriales fue exclusivamente el monasterio burgalés y que la decisión de regalar algunos fragmentos a otras iglesias surgió algo después, a causa de la insistencia con que ‘los obispos, abades y los muchos hombres de religión que se reunieron’ en Arlanza para celebrar el sagrado *adventum* suplicaron al abad García que les concediese ‘reliquias de aquellos santos varones’. (Rico Camps 291)

Pero teniendo en cuenta que Grimaldo escribió la obra casi una treintena de años después del traslado, ocurrido en el año 1061, es difícil pensar que éste no conociese esta información. Lo que sí puede argüirse es que el monje silense pudo haber enfocado el episodio en San Pedro de Arlanza en consonancia con el cambio de planes de los monarcas castellanos en relación a su lugar de enterramiento, por un lado, y con el proyecto repoblacional de Fernando I en las franjas fronterizas de su reino, por otro.

Según la *Primera Crónica general* compuesta por Alfonso X, Fernando I y su esposa doña Sancha habrían tenido desde un principio al monasterio de San Pedro de Arlanza como principal candidato para el descanso final de sus cuerpos, pero que por un cambio en los deseos de Sancha, el monarca terminó ordenando la construcción de la iglesia de San Isidoro en León, que además serviría de hogar para las todavía por encontrar reliquias del santo sevillano. Este cambio habría dejado a la casa monástica al margen, golpeándola no sólo en términos económicos o de prestigio, sino también geográficos, y lo haría en un momento de inestabilidad geo-política.²⁸ El monasterio de San Pedro de Arlanza, “situado en una zona conflictiva (zona del Duero) no lejos de Burgos, fue por su situación un centro repoblador de primer orden” (León-Sotelo Casado, “Formación y primera expansión del...” 223) ya desde sus orígenes, aunque más particularmente a partir de los decretos repoblacionales ordenados por Alfonso III de Asturias y

²⁸ La presencia de sepulturas reales en los monasterios suponía, junto con la posesión de reliquias, la mejor garantía de supervivencia para la casa: “hay un tipo de sepulturas que desean poseer los monasterios y las catedrales. Es el de personas que, santas o no, prestigien la casa, [...]. Desde luego la elección del rey está siempre entre las que implican honra para el lugar de ubicación. (Yarza Luaces 392)

León a finales del siglo IX.²⁹ Por encontrarse en zona fronteriza, San Pedro de Arlanza siempre resultó pieza fundamental en los movimientos de repoblación y protección del condado de Castilla ante las presiones geográficas de los reinos vecinos. A lo largo de todo el siglo X San Pedro y sus numerosas casas afiliadas funcionaron como instrumentos de control territorial:

Una faceta que hay que destacar al hablar de San Pedro de Arlanza es su labor repobladora. Ya la documentación del siglo X lo reflejaba. La despoblación sufrida en la primitiva Castilla era compensada por la labor repobladora llevada a cabo poco a poco bien por particulares, [...] o bien, como en este caso, por un monasterio, el de San Pedro de Arlanza, muy significativo en este aspecto, por encontrarse en un área donde la despoblación fue bastante notable. La repoblación efectuada en el siglo X se vio afectada por los ataques musulmanes, sobre todo en época de Almanzor, parte de la zona vuelve a despoblarse, y de nuevo en el siglo XI aparece San Pedro repoblando numerosos lugares. Así, en el año 1039, en una donación de Fernando I al abad Aureolo, le concede licencia para ‘edificare, plantare et recreare’. (León-Sotelo Casado, “La expansión de...” 578-79)

San Pedro de Arlanza y las construcciones monásticas afiliadas a la casa, servían de barreras de contención con su propia presencia física, repoblaban la geografía circundante, promovían el

²⁹ Explica León-Sotelo Casado que “tomando como base el edicto de repoblación dado por Alfonso III, en el que se ofrecía la posesión de la tierra al que la conquistase, se fueron organizando en diferentes partes de Castilla comunidades de monjes que, en poco tiempo, vieron aumentar el número de los que las formaban, y surgieron así los más importantes monasterio del momento, entre los cuales se encontraba el de Arlanza” (“Formación y primera expansión del...” 235).

tránsito de gente y garantizaban el vasallaje al poder hegemónico. Este proyecto monárquico-monástico sólo se vería interrumpido y desbaratado hacia finales del siglo X a consecuencia de los destructivos ataques musulmanes por el todo el territorio peninsular cristiano.

Con la llegada de Fernando I al trono en la primera mitad del siglo XI, hubo una serie de cambios en la percepción del espacio geográfico. Además de su empresa expansionista en la Frontera, Fernando I llevó a cabo un proyecto de unificación interna dentro de la geografía cristiana, “imposing himself first upon Castile and then upon León and Galicia” (Fletcher 69). Bajo su persona puso el trono de León y el de Galicia, y además cambió el status condal de Castilla por el de reino, del que también se autoproclamó rey: “Fernando I de León decide elevar hasta el máximo la condición institucional de su condado castellano, al que reconoce como reino, y del que se autoproclama también rey” (Peña Pérez 24).³⁰ Parte del proyecto unificador y expansionista consistió en estabilizar sus fronteras, y no sólo para favorecer el avance territorial, sino también para garantizar su tenencia en cualquiera de sus confines, particularmente en la frontera con Navarra, que se había apropiado de tierras castellanas.³¹ La forma más factible de

³⁰ Sobre este aspecto es justo mencionar a Gonzalo Martínez Díez y su estudio sobre el reinado de Sancho III, donde concluye que “Fernando nunca fue rey de Castilla, y que éste nunca cambió su naturaleza de condado, subordinado al rey de León, para convertirse en un reino hasta la muerte de Fernando I en el año 1065” (*El condado de...* 181).

³¹ La acalorada situación de la frontera entre Castilla y Navarra en tiempos de Fernando I, se resume en 1054 a favor de Castilla en la batalla de Atapuerca, donde:

[...] se produce el enfrentamiento fratricida, que se salda con la victoria de los castellanos y la muerte del rey de los navarros. Se cierra así un dilatado periodo de dependencia político-familiar de Castilla respecto a Navarra, y se abre un largo proceso de expansión de aquel reino hacia oriente, dando paso a un rosario de incorporaciones de suelo navarro [...]. (Peña Pérez 33)

hacerlo era repoblando las zonas. El monarca ofreció privilegios y donaciones, regaló señoríos y patrocinó numerosas casas monásticas en los puntos estratégicos de su reino, entre ellos San Pedro de Arlanza. Durante la primera mitad del siglo XI, Fernando I benefició mucho a este monasterio: no sólo le otorgó exenciones o le dio privilegios, sino que también le anexó numerosas iglesias y monasterios vecinos.³² A cambio, les demandó “edificare, plantare, et recreare” (León-Sotelo Casado, “La expansión...” 578) los lugares; esto es, les pidió explícitamente “pro popolare” el territorio (León-Sotelo Casado, “La expansión...” 578). Y qué mejor forma de repoblar y garantizar el tránsito popular para el monasterio que con la promoción de la presencia de reliquias, pues bien sabido es que entorno a éstas se creaban los núcleos poblacionales:

saints by their physical presence were a primary means of social integration, identity, protection, and economic support for the communities [...]. The religious community living around the tomb of a saint were identified and united primarily by their attachment to the saint himself. They, along with the peasants working the church lands, made up the ‘family’ of the saint, a wide and often powerful group [...] The saint assured the prosperity of the family both by guaranteeing the fruitfulness of the land [...] and by attracting pilgrims, an important source of income (Geary 171).

³² Para más referencia sobre los privilegios, donaciones y exenciones otorgados por Fernando I al monasterio de San Pedro de Arlanza, ver “La expansión del dominio de San Pedro de Arlanza a lo largo del siglo XI”, de María del Carmen León-Sotelo Casado (pp. 573-82).

Siguiendo el mismo juego estratégico siglo y medio después, Berceo recrea el episodio del traslado con unas intenciones similares a las de Grimaldo: recuperar la fama pasada del monasterio de San Pedro Arlanza y colaborar en la política unificadora de Fernando III. El contexto, sin embargo, es diferente, y Berceo traslada, adapta y (re)crea la historia de modo que sirviese a las necesidades geopolíticas de Fernando III y el propio monasterio. En la primera mitad del siglo XIII, Ávila y San Pedro de Arlanza, dos puntos distantes entre sí dentro de la geografía castellano-leonesa, hacía tiempo que quedaban consolidados como territorios castellanos, lejos de las zonas fronterizas,³³ y el monarca del momento, Fernando III, no tenía que preocuparse de las rafas musulmanas, mucho menos tan al norte. A pesar de que Fernando III “fue el mayor conquistador de tierras de manera permanente y definitiva, y que jamás fue derrotado” (Ansón 110), sí tuvo, sin embargo, que confrontar una serie de conflictos internos constantes: luchas personales con su padre Alfonso IX de León, y guerras internas con varios nobles rebeldes de las diferentes casas castellanas, que por años, desde la infancia de Fernando III, luchaban por hacerse con el control político y social del reino.

Seleccionando Ávila y San Pedro de Arlanza, e ignorando la confusión de la que ya hablaba Jiménez de Rada en la (re)creación del episodio del traslado de las reliquias, Berceo daba publicidad y apoyo a la figura del monarca castellano en su labor de pacificación interna.

³³ Durante el reinado de Fernando I, en la primera mitad del siglo XI, como ya se mencionó, San Pedro de Arlanza marcaba la frontera con el reino vecino. En el caso de Ávila, ésta había sido, ya desde el siglo IX un espacio de confrontaciones entre cristianos y musulmanes, siendo unas veces de unos y otras veces de otros. Sólo se consolidaría y mantendría como territorio cristiano con Alfonso VI, hijo y sucesor de Fernando I. Con Fernando III ambos espacios se definirían por su carácter propiamente cristiano y castellano.

Por un lado, recuperando el evento del traslado de los cuerpos de los santos mártires, y recordándoselo a un pueblo creyente, acostumbrado y deseoso de milagros, Berceo rescataba del olvido el culto a las reliquias en Arlanza.³⁴ Simultáneamente, re-activaba las peregrinaciones al sitio en una época en la que San Pedro sufría las consecuencias de la moda al culto de santos más contemporáneos (e.g. Santo Domingo en Silos) o universales (e.g. Santiago Apóstol en Compostela), y además devolvía cierta fama al monasterio, una fama que ya había empezado a re-establecer Fernando III con donaciones vitalicias, y que Berceo clamaba a gritos en su poema (el uso de los artículos indefinidos ‘un’ y ‘una’ en el texto dan a demostrar que San Pedro de Arlanza no debió ser muy conocido entre su audiencia local):

Contra tierra de Lara, faz a una contrada,	
en río de Arlança	en una renconada,
yazé un monesterio,	una casa onrada,
San Peidro de Arlança	es por nomne clamada. (265)

Por otro lado, la promoción del monasterio y el tránsito de devotos castellanos (“essa gent castellana” 274cd) por las tierras de Arlanza no sólo aseguraba cierto poder al monasterio, y por extensión al monarca “que siempre amó bondad” (263a), sino que además daba reconocimiento público a Ávila, cuyos valientes caballeros, además de asistir a Fernando III al frente de la

³⁴ Se sabe que las visitas a San Pedro de Arlanza habían decaído sustancialmente entrando el siglo XIII, de tal forma que “si el siglo XII supuso aún para San Pedro de Arlanza un tiempo de esplendor-, la centuria siguiente contempla el comienzo de la crisis que afectaría al cenobio irremediamente” (León-Sotelo Casado, “La expansión del dominio...” 503).

Reconquista,³⁵ entre otras cosas lo habían ayudado a recuperar las tierras que su padre había regalado antes de fallecer,³⁶ y a hacer frente a los nobles rebeldes de la casa de Lara.³⁷ Asimismo, el episodio de las reliquias re-establecía una red espacial de conexiones religiosas, políticas y sociales, que cruzaba Castilla en línea diagonal, de lado a lado, y quedaba marcada geográficamente con una ruta explícita que Berceo se encarga de recrear:

Travessaron el Duero, esa agua cabdal,
 abuelas Duratón, Esgueva otro tal;
 plegaron a Arlança acerca del ostal,
 nos entrarién las gentes en sivuelque corral. (272)

Con todos estos nombres topográficos, que no aparecen en el texto original de Grimaldo, Berceo mapea la geografía castellana, escribiendo una ruta espacial específica. En su relato hagiográfico teje un discurso geográfico a favor del proyecto geopolítico y unificador de Fernando III en relación a la situación *intra regna christiana* en la que se encontraba la Castilla de la primera mitad del siglo XIII.

³⁵ Sobre el asedio de Jaén, iniciado el 24 de junio de 1230, cuenta Ansón que “el cerco duró tres meses y los hechos de armas, las heroicidades por ambas partes, aunque muy especialmente por los caballeros del concejo de Ávila” (130).

³⁶ Gabriel María Vergara Martín, en su estudio histórico de Ávila, apuntaba que “[a]compañaron los avileses al monarca castellano para posesionarse de los Estados de su padre Alfonso IX, como le habían seguido en sus expediciones á las comarcas meridionales de la Península” (80).

³⁷ Sobre el encuentro entre Fernando III y el rebelde Álvaro de Lara, notaba Ansón que “se les unieron cuarenta caballeros de Ávila” (74)

Al igual que los grandes estrategas y expansionistas del pasado, Fernando III se valió de la eficacia de los discursos religiosos y los traslados de reliquias para controlar sus dominios, reducir posibles sublevaciones, e instaurar un sentimiento de unión entre sus gentes. El propio Carlomagno había tomado reliquias de Roma para repartirlas entre los territorios recién conquistados del norte con la intención de establecer un vínculo con la cuna del Imperio Romano de Occidente del que se había auto-proclamado emperador, e implantar un sentimiento de unidad y pertenencia al grupo:

[T]he relics of these sacred persons not only brought hope of cures to the poor and of stability to the great, but because they had a historical past, they could bring political and cultural focus to Carolingian policy. [...] By incorporating these physical, tangible links with Rome, the Carolingians sought to solidify, at the popular level, the new spiritual foundations of their empire. (Geary 191-92)

Los mismos resultados debió esperar el monarca castellano de la promoción de reliquias, particularmente con el texto de Berceo, que se encargó de rememorar el vínculo social y político existente, común y de pertenencia nacional, castellana, nacido del traslado de las reliquias y la ruta de peregrinación que surgió a su paso.

Berceo recuenta cómo el traslado de las reliquias a un lugar de “mayor sanctidad” (263c) había creado todo un movimiento de peregrinación y celebración a su alrededor. A diferencia de la descripción latina – reducida a una mera mención de cargos eclesiásticos (“adfuerunt totius provincie venerabiles ac deo digni episcopi cum abbatibus et clericis omnis ecclesiastici ordinis cum conventu principum”, 348) – en la obra castellana se narra la traslación de forma detallada.

No sólo se menciona al sector eclesiástico, presentado jerárquicamente (obispos, provinciales, abades, priores, monjes, diáconos, prestes y otras personas tales), sino que se incluyen representantes de la nobleza, del campesinado (dueños de señoríos, mayoresales, pueblo menudo), y también del sector militar (caballeros e infanzones):

Combidó los obispos e los provinciales,
 abbades e priores, otros monges claustrales,
 diáconos e prestes, otras personas tales,
 de los del sennorío todos los mayoresales.
 Foron y cavalleros e grandes infançones,
 de los pueblos menudos mugieres e varones;
 de diversas maneras eran las processiones,
 unos cantavan laudes, otros dicién canciones. (269-270)
 [...]
 facié grand alegría essa gent castellana. (274d)

Berceo recrea la procesión de la comitiva estamental de tal manera que aporta realismo y verosimilitud al traslado, al tiempo que ofrece al receptor una escenificación muy visual de la dinámica e interacción popular durante el recorrido, detalles totalmente ausentes en el texto latino (“unos cantavan laudes, otros dicién canciones”, 270d; todos cantando laudes al Dios omnipotent”, 271c; “facié grand alegría essa gent castellana”, 274d).

A la descriptividad con la que Berceo instauraba un orden social estratificado, y por extensión una unidad política organizada en su versión del episodio, hay que añadir la reiteración

del protagonismo castellano al insertar a Fernando I en la acción. En el episodio de Grimaldo, Fernando I solamente es mencionado de pasada, como fuente contextual:

Tempore Fredelandi regis hispaniarum gloriosi et strenuissimi. prerat monasterio sancti petri Aslanzh Garsea abba vir omnino vite venerabilis, et felici perseverantia memorabilis. cui per visum divinitus est revelatum ut de civitate hispanie que vocatur Abela transferret sanctorum martirum vincentii et sororum suarum Savine et christete corpora. (Grimaldo 348)

La mención ‘Fredelandi regis hispaniaurum’ es una fórmula tipológica de las narrativas y crónicas medievales que, midiendo el tiempo en relación a los reinados de sus monarcas, indicaban al receptor que los sucesos habían ocurrido en el ‘tempore’ de tal o cual rey. Sin embargo, esto no ocurre en la versión de Berceo:

El rei don Fernando, siempre amó bondad,
e metié en complirlo toda su voluntad;
asmó de trasladarlos a mayor sanctidad,
e meterlos en tumbas de mejor onestad.

Asmó buen consejo essa fardida lança,
traerlos a san Peidro que dicen de Arlança, (263-264 ab)

[...]

Fabló con essi rey al que Dios dé bon poso,
al que dicién Fernando, un príncep muy fermoso; (268 ab)

En *VSDS* el rey recibe protagonismo activo en la realización y logística del traslado. Él había sido el encargado de hacer posible el traslado: este rey, ‘al que Dios dé bon posso’, ‘asmó de trasladarlos’ a ‘san Peidro’ con un ‘consejo’, y ‘meterlos en tumbas’ de ‘mayor sanctidad’. Queda claro en la narración de Berceo que fue gracias al monarca castellano – ‘el rei don Fernando’, el que ‘metié en complirlo toda su voluntad’ – que se hizo posible el traslado de los restos mortales de los mártires cristianos.

Más que enfatizar las cualidades proféticas del santo, la visión del abad García sobre el traslado de las reliquias o incluso la presencia del propio Domingo en el traslado – todo ello desarrollado en el texto de Grimaldo – Berceo redirige y focaliza el episodio hacia la persona del rey. Del abad de San Pedro y su visión del traslado, el autor se limita a su mención:

Avié un abbad sancto, siervo del Criador,
don García por nomne, de bondad amador;
era del monesterio cabdiello e sennor,
la greï demostrba quál era el pastor.

En visión li vi de fer un ministerio, (266-267a)

De Santo Domingo y su profecía del traslado, Berceo únicamente dice que “ca profetizó sin dubda, esto por connocía.” (260d). Y de su participación en el traslado, no hay otra alusión más que la siguiente: el santo “binié cabdellando esas bonas compañías, / faciendo coptenencias que non avrién calañas” (273cd), alusión que ocurre justo al final de la descripción del episodio, cuando ya los cuerpos que se encuentran en Arlanza pasan a ser enterrados. Y es que la relación del santo con el episodio del traslado se limita a la apertura del mismo con la profecía, y a su

clausura, cuando el monje ya está de regreso. Del ‘durante’, es decir, de su participación activa en el traslado, no se cuenta nada. Del rey, sin embargo, Berceo enfatiza su casi total protagonismo, pues sería gracias a él que la profecía se llegaría a efectuar:

El rei don Fernando siempre amó bondad,
 e metié en complirla toda su voluntad,
 asmó de trasladarlos a mejor santidad,
 e meterlos en tumbas de mejor onestad.
 Asmó un buen consejo essa fardida lança:
 traerlos a San Pedro que dicen de Arlança, (263-264ab)
 [...]
 Con el rey fabló, al que Dios dé bon poso,
 al que dicién Fernando, un princep muy precioso, (268 ab)

Con la presencia activa de Fernando en los aspectos logísticos del traslado, Berceo no sólo daba especial publicidad a Castilla y sus monarcas, favoreciendo con ello la política interna de unión territorial de Castilla – es decir, la política *intra regna christiana* – sino que además el autor también se vale del poema hagiográfico para apoyar la política ideológica castellana *inter regna christiana* – es decir, la política en relación a los otros reinos cristianos peninsulares con los que compite por la hegemonía sobre el proyecto de unidad nacional, española y cristiana. Así sucede en el episodio del enfrentamiento entre Domingo y el rey de Navarra a las puertas del monasterio de San Millán de la Cogolla, enfrentamiento causado por diferencias económicas, que Berceo *tradapta*, (re)crea y amplifica sobremanera con el objetivo de engrandecer a Castilla como líder

del cristianismo peninsular, y hacerlo sinónimo de Hispania.

Trata el episodio en ambos textos, el latino y el castellano, del momento en el que “el rei don García, de Nájera sennor, /fijo del rey don Sancho, el que dicen mayor” (127a,b), don “garsea rex filius sancii regis maioris” (Grimaldo 338), se acerca al monasterio de San Millán de la Cogolla, del que Domingo es prior, para pedirle un favor al abad. Se trata del préstamo de los tesoros que una vez sus abuelos habían ofrecido al monasterio:

“Abbad- dixo el rey- quiero que me oyades,
 vos e vuestro conviento, los que aquí morades,
 por qué es mi venida quiero que lo sepades,
 escusar nos vos puedo, quiero que me valades.
 Contarvos mi hacienda serié luenga tardança,
 ca las raçones luengas siempre traen nojança,
 abreviarlo quiero e non fer allogança,
 quiero de los tesoros que me dedes pitança.
 Mis avuelos lo dieron, cosa es verdadera,
 esto a lo ál todo de la saçón primera;
 presten a mí agora cosa es derecha,
 aún los pecharemos por alguna manera.” (132-134)

Habiendo sido generoso con el monasterio en numerosas ocasiones, al igual que sus predecesores, don García espera reciprocidad por parte de la casa, y por tanto, confía en recibir la ayuda económica que va buscando:

michi et ómnibus que sunt iusta intellegentibus nimis iniustum et inconveniens videtur ese me facultatibus patris mei et avorum parentum meorum carere debere. et ea que predecessores mei possederunt non possidere” (Grimaldo 338).

Sin embargo, en un intento de defender las valiosas posesiones de la casa, Domingo, que sólo es prior, se adelanta al abad y, tomando la palabra, le niega los haberes al monarca, recordándole además que éstos fueron dados a San Millán y a Dios, sus verdaderos dueños, y que por tanto, ni el monasterio ni los monjes se los van a entregar por “ca serié sacrilegio, un crimen muy vedado” (140d). Domingo le invita a que, si los quiere, él mismo los coja (“potestatem haves. fac quod vis”, 339):

Pero, si tú quisieres los thesoros levar,
nos non te los daremos, vételos tú tomar; (155 ab)

Airado, el monarca lo amenaza repetidas veces, pero en todas ellas Domingo se muestra firme, por lo que debe irse sin los tesoros. No tarda el monarca en volver y quejarse de la insolencia e insubordinación de Domingo al abad de San Millán, que finalmente cede ante el rey, dándole los tesoros de la casa y sacando a Domingo del monasterio:

de eo sermonem consiliumque habuit cum cenobii abbate. volens eum à gradu prepositure deponere. et à monasterii habitatione expellere [...] Dominicus à naggarensi provincia et à monasterio sancti emiliani egressus” (Grimaldo 339-43).

Fabló con el abbat el reï don García: (165a)

[...]

Afirmes vos lo digo, quiero que lo sepades,
 si del prior parlero derecho *me non* dades,
 levaré los thesoros, aún las heredades,
 que cuantos aquí sodes por las puertas vayades.”
 El abbad non *fue* firme, fue aína cambiado,
 era como creemos de embidia tocado;
 otorgóli al rey que lo farié de grado,
 nin fincarié en casa nin en el priorado.
 Diz el rei: “Con esto será vuestro pagado.” (166-67)

Domingo es destituido de su cargo y enviado a otros monasterios de menor categoría. Pero hasta esos lugares “mesquinos” (171c) lo sigue el monarca, que lo acusa de insubordinación (“fablades com qui siede en castiello alçado”, 150b), por lo que Domingo, sintiéndose acosado, opta por el auto-exilio. Cruzando la frontera del reino de Navarra, en dirección al poniente, éste llega a la corte de don Fernando I, rey al momento de Galicia y León, en busca de asilo:

metióse en carrera, atravessó la sierra,
 por aerras de Nájera conteciól mala yerra. (181 dc)

[...]

arribó en la corte del rei don Fernando, (182 c)

Allí es recibido con los brazos abiertos por el monarca, que le concede el arruinado monasterio de San Sebastián de Silos, del que de inmediato se hace abad, y poco a poco va reconstruyendo

hasta convertirlo en la gran abadía benedictina que tras su muerte sería y llevaría su nombre.

Aunque la historia es básicamente la misma en las dos obras, existen, sin embargo, numerosas diferencias en cuanto al enfoque, el énfasis y la intencionalidad en los elementos de la narración. Berceo recupera el episodio del enfrentamiento y lo *tradapata* y (re)crea a sus necesidades propagandísticas sobre las circunstancias socio-históricas de Castilla, de modo que le sirve para establecer un contraste *inter regna christiana* pro-castellano. En cincuenta y nueve coplas usadas en el poema castellano para tratar el tema – valga decir que ello equivale a casi un 8% de la narración hagiográfica, porcentaje que no ocupa ninguno de los milagros o episodios proféticos de la *vita* por sí solos – Berceo elabora toda una red discursiva con la que, cambiando la perspectiva y focalización de los elementos latinos de los que se vale, ensalza lo castellano a cuenta de la vejación de lo navarro.

En el texto latino, el episodio del enfrentamiento es insertado en el capítulo quinto del libro I, “De conversatione et constantia illius”, capítulo que gira en torno a la caridad, humildad, paciencia y, particularmente, la obediencia del santo, que compara con la del propio Cristo, ejemplo máximo de obediencia al Padre (“Christus sanctus est obediens patri usque ad mortem. mortem antem crucis” 329). La inserción de los enfrentamientos verbales entre Domingo y García en el capítulo no es más que un mero ejemplo del que Grimaldo se vale para mostrar dichas virtudes en el santo. La paciencia con la que Domingo recibe las amenazas del monarca, la humildad con la que éste acepta las injustas órdenes de su traslado a otras casas menores, así como la obediencia demostrada al santo emilianense, y por extensión a Dios, al no ceder ante las demandas mundanales del rey, son dignos de elogio y ejemplifican la perfección, firmeza y

constancia para con la Orden, San Millán y Dios, que Grimaldo considera pertinentes al tratar la vida y virtudes del santo.

Mientras que Grimaldo incluía el enfrentamiento con la intención de exaltar las virtudes del monje y su ejemplar seguimiento de la *Regula Benedicti*, en el caso de Berceo el enfoque e intencionalidad son muy diferentes. A éste le interesa más la política. El poeta va más allá de la exaltación de las cualidades de Domingo, para enfocarse en los monarcas, Fernando y García, quienes reciben especial protagonismo en la obra. Valga notar, ya de paso, que más que formar parte de un episodio, la narración del enfrentamiento tiene un protagonismo propio, desmarcado del curso de la narración hagiográfica. El propio Berceo lo refiere del siguiente modo:

Una cosa me pesa mucho de coraçón:
que avemos un poco a cambiar la raçón;
contienda que *li* nasco al precioso varón,
por que pasó la sierra e la Fuend de Gatón. (126)

La narración biográfica del santo – hasta ese momento enfocada en su crecimiento espiritual, su educación religiosa y su evolución de pastor de ovejas a pastor de almas, igual que en el texto latino – es interrumpida, conscientemente cortada por Berceo, que clama verse en la obligación de “cambiar la raçón” para tratar de la “contienda que *li* nasco al precioso varón” (126c), y por la que Domingo se vio obligado a pasar “la sierra e la Fuent de Gatón” (126d) camino del exilio hacia Castilla. Y dicha ruptura de la narración hagiográfica está directamente relacionada con el énfasis especial de Berceo en la descalificación del reino de Navarra y su monarca, hecho que indirectamente ensalza a Castilla.

Comienza el episodio con una anticipación negativa del rey de Navarra, don García de Nájera, cuyo malhumorado carácter habría obligado a Domingo al exilio:

Una cosa me pesa mucho de coraçón:
 que avemos un poco a cambiar la raçón;
 contienda que *li* nasco al precioso varón,
 por que pasó la sierra e la Fuend de Gatón.
 El rei don García, de Nájera sennor,
 fijo del rey don Sancho, el que dicen mayor,
 un firme cavallero, noble campeador,
 mas pora Sant Millán podrié ser mejor. (126-27)

A pesar de hacerle cierta justicia en cuanto a la política *extra regna christiana*, reconociendo sus cualidades de “firme cavallero” (127c) y “noble campeador” (127c), así como sus “bonas mannas” (128a) en la lid, mañas con las que “fiço a mucha mora bibda de su esposo” (128c), Berceo no tarda en recalcar, sin embargo, que “pora Sant Millán podrié ser mejor” (127c), pues García “avié una tacha, que era cobdicioso” (128d), y esa codicia lo había movido hasta el monasterio de San Millán de la Cogolla para pedir financiamiento económico (“quiero de los tesoros que me dedes pitança”, 132d). Berceo recrea el episodio, y enfatiza sobremanera la vileza del monarca, que dice ser movido por el diablo:

Vino a Sant Millán, moviólo el Peccado (131a)
 [...]

 el diablo lo urde que tra gran enganno; (152b)

[...]

En diablo en esto de balde nos estido,
 ovo mal consejo aína bastecido;
 demostróli al rey un sendero podrido,
 por vengar el despecho que avié concebido. (164)

La codicia encendida por el Pecado desencadena, además, venganza, rencor, ira y despecho en García, sentimientos estos dirigidos contra Domingo, que Berceo elabora para destacar por un lado, el carácter victimizado del santo, y por otro, para amplificar la cada vez más infamante representación de García:

Irado fo el rey, sin conta e sin tiento, (156a)
 [el rey] avié del prior solo sanna e mal taliento. (156d)
 [el rey] por vengar el despecho que avié concebido (164d)
 [...]
 El rei no podié olvidar el despecho,
 por buscarli achaque andaval en asecho (173 ab)

Aunque la versión de Grimaldo ya hacía referencia a la “magna iracundia” (338) de García, así como su “ultra modum iratus” (339), el énfasis, sin embargo, era diferente, y Grimaldo, a diferencia de Berceo, se interesaba más en las virtudes del santo que en las vilezas del monarca. Así, haciendo justicia al título del capítulo en que se insertaba el episodio, Grimaldo enfocaba el discurso en la “constantiam” (339), la “pacientia” (339), la “innocentia” (339), la “humilitate” (339) y el carácter sumamente obediente del santo, denotado por el adverbio “obedienter” (339).

En la versión latina, además, la codicia que Berceo trata como “sacrilegio, un crimen muy vedado” (140d), ni siquiera resultaba ser la causa principal del conflicto. Más que enfatizar la vileza, o codicia del monarca, Grimaldo se enfocaba en el conflicto causado por el choque de intereses económicos entre dos grupos sociales de la pirámide estamental, representados por el monarca y el monje. Así lo explicaba Lappin:

the words placed in both men's mouths indicate that the difference was a hard clash of ideologies. García was expressing the traditional layman's view that a monastery was like a bank, a holding institution for surplus wealth. Donations might be prepared to lavish upon ecclesiastical property would be their only protection from depredations by others, less generous nobles. García's ancestors had founded the monastery and held it in much financial favor. When he needed some spare cash, he should have been able to demand it from those who were so heavily indebted to himself and to his predecessors. Dominic, in contrast, put forward the conception of the eleventh-century reformers: churches, monasteries and ecclesiastical property belonged not to man, but to God and to the titular saint. (37)

Como benefactora de la generosidad económica de García y sus antecesores navarros, y por tanto deudora de los favores reales, la casa monástica, como era de esperar, debía corresponder a las peticiones del monarca, su protector y mecenas. La “*rex vehementer ira*” (338) en el texto de Grimaldo se entendía, pues, como resultado de la falta de vasallaje, lealtad y reciprocidad que el monarca había encontrado en el prior Domingo durante su visita al monasterio, y no, como en el

caso de Berceo, como un intento consciente de descalificación de Navarra a través de un monarca codicioso y endemoniado.

El enfoque anti-navarro que Berceo elabora en torno a una soez codicia en el monarca, que por ende lo opone al *modus vivendi* benedictino representado por Domingo, contrasta con la mención positiva de Fernando que Berceo inserta ya al comienzo del episodio y que, dicho sea de paso, no aparece en el texto latino:

El rei don Fernando que mandava León,
 Burgos con la Castiella, Castro e Carrión,
 ambos eran ermanos, una generación,
 era de los sus regnos Monte d'Oca mojón. (130)³⁸

La descripción negativa de García, se contrasta con la simple y limpia inserción del nombre de su hermano, Fernando, para aquel entonces sólo rey de León, aunque señor de Burgos, Castilla, Castro y Carrión. En adición, la caracterización negativa de García se dramatiza aún más si se

³⁸ El nombre de Fernando en el texto latino se reduce a dos momentos, uno al comienzo y otro al final, cuando otorga a Domingo el abadiado de Silos. La mención al comienzo del capítulo (“Illo igitur in tempore garsea rex filius sancii regis maioris, frater fredelandi regis tenentis imperium provincia legionensis”, Grimaldo 338), corresponde con la copla 127 de Berceo (“El rei don García, de Nájera sennor, / fijo del rey don Sancho, el que dicen mayor,”). Sin embargo, mientras que en Grimaldo la mención a Fernando corresponde a una fórmula introductoria, en Berceo se trata de una mención consciente, pues en lugar de insertarlo en la frase introductoria de García, le dedica a Fernando su propia copla.

atiende a sus dominios, particularmente los de la frontera occidental de su reino:³⁹ Berceo define los dos reinos y marca sus fronteras, nombrando explícitamente los dominios geográficos del reino castellano, y relegando a Navarra y su rey a una definición indirecta, antagónica, de Castilla.

A lo largo de todo el episodio de Berceo, García es referido como “villán” (158c), “león bravo” (160d), y “mal enconado” (161d). El poeta lo presenta sañudo e injustamente vengativo con Domingo, al que, entre otras cosas, acusa de traición (“fablades com qui siede en castiello alçado” 150b), y amenaza con la muerte:⁴⁰

fervos hé sin los ojos si mucho papeades (143b)

[...]

non me terné de vos que só bien vendegado

fasta que de la lengua vos aya estemado” (146 cd)

³⁹ De las marcas fronterizas que separaban los dos reinos, dice Sánchez Candeira que “resulta un problema prácticamente irresoluble la fijación de las fronteras navarro-castellanas durante los primeros siglos de la Reconquista; la escasez de documentos hace imposible todo deseo de puntualizar con exactitud la trayectoria de las mismas en cada momento y además los errores tan abundantes en sus fechas complican aun más la cuestión” (135). Aunque es difícil marcar con precisión las fronteras entre los dos reinos, Berceo parece tener claras las marcas divisorias entre las tierras de los dos hermanos, que él pone en los Montes de Oca.

⁴⁰ Sobre el aspecto de las amenazas de muerte, nota Lappin que no hubiera sido raro que mataran a Domingo por insubordinación al poder o sus reformas, pues esto ya había pasado con santos como San Agiulfo, abad de Lerins, o William, obispo de Limones. Que García no lo hiciera con Domingo pudo deberse a todo el entramado que se inventó al rededor de Domingo, en el que se presentaba como taumaturgo y profeta, lo que le sirvió de escudo de protección.

[...]

mas si prendervos puedo de fuera de sagrado,
seades bien seguro que seres colgado. (150 cd)

Y estas amenazas físicas contra la figura del taumaturgo, así como la adjetivación negativa de García, son conscientemente contrastadas con las palabras condescendientes que el rey Fernando ofrece a Domingo tan pronto como éste entra en su corte:

“Prior- dixo el rey- bien seades venido,
de voluntad me place que vos he connoscido;
con vuestra connoscencia téngome por guarido.”

Plogo con él a todos e fue bien recebido. (183)

[...]

El rey del buen tiento fabló con sus varones (201a)

y con la adjetivación positiva que Berceo usa para referir al rey castellano:

El rei don Fernando, de Dios sea amado (213a)

bendicho sea rey que faz tales bondades. (214d)

El rei don Fernando sea en paradiso (219a)

La intencionalidad de Berceo es clara. El marcado contraste establecido entre los hermanos, así como su correspondiente trato personal con Domingo, posicionan en un plano inferior a García, pero además, y sobre todo, elevan sobremanera a Castilla y su monarca, defensores de la santidad y la vida monástica, alegoría del reino castellano. Así lo transmite Berceo, cuando pone

en boca de Fernando la siguiente afirmación, ausente en el texto latino:

Es por un monesterio un regno cabtenido,
 ca es días e noches Dios en êlli servido;
 así puede ser un regno maltraído
 por un logar *tan* bono si es esperdecido. (204)

Fernando es el buen señor, el “rey del buen tiento” (201a), un monarca, según Berceo, comprensivo y generoso para con las cosas de la religión, así como dialogante con sus vasallos. El poeta cogollano amplifica estas cualidades mediante la elaboración de diálogos, y no sólo entre Fernando y Domingo – en todo caso inexistentes en la narración latina – sino también entre el rey y sus vasallos, lo que destaca aún más la grandeza y la justicia en el mandato de este buen señor en su reino. De hecho, Berceo explícitamente señala que, antes de tomar la decisión de dar San Sebastián de Silos a Domingo, el rey Fernando consulta antes con su consejo:

El rei del buen tiento fabló con sus varones,
 con los mayores príncipes e con los sabidores; (201 ab)
 [...]
 Si a todos ploguiese, terría por bien esto:
 oviéssemos un omne devoto e honesto,
 e tal es mi creencia que yo lo tengo presto,
 en qui yo non entiendo de desorden nul gesto.
 Prior de San Millán, es entre nos caído, (205-206a)

El monarca castellano de Berceo se presenta racional y dialogante en todo momento, y sólo cuando conoce la opinión de sus hombres (“tenémostelo todos a merced e a grado” 208b) procede en su plan de entregar Silos a Domingo, comportamiento que contrasta con el de García, que actúa sólo y siempre movido por la impulsividad y el desaire.

Don García, primogénito de Sancho Garcés III y heredado el reino de Navarra, aparece en el poema de Berceo particularmente descalificado. A pesar de que éste había sido “by far the more powerful monarch, having taken the fight to the Muslim foe whilst Fernando was occupied with his own backyard” (Lappin 40), y a pesar de que “fue piadoso y muy generoso con la Iglesia, especialmente con el monasterio de San Millán” (Labarta de Chaves 85), tanto Grimaldo como Berceo lo presentan negativamente, particularmente Berceo, que explícita y reiteradamente lo describe como un tirano y mal señor, excesivamente codicioso, maleducado y vengativo, cualidades éstas intensificadas dramáticamente al compararse con la bondad y generosidad de su hermano, Fernando I. Dicho monarca es particularmente respetado y patrocinado por Berceo, quien lo refiere como el buen rey por múltiples razones que trascienden del texto literario. Fernando I había desarrollado toda una política expansionista por la que quedaban sometidos los reinos taifas peninsulares (1063), obligados a pagar parias. También, “by the time of his death in 1065 and almost certainly for several years before that, Fernando was exacting regular tributes from Zaragoza, Toledo and Badajoz, and occasional ones from Sevilla and Valencia” (Fletcher 69); y además, Fernando I había repartido espléndidamente bienes y tierras a la Iglesia y había patrocinado el Camino de Santiago así como las reformas monásticas a lo largo de toda la geografía castellano-leonesa. Fernando había sido ante todo y sobre todo, el primer rey cristiano en dar el paso en la construcción de la futura nación española cristiana, al

unir el condado de Castilla con el reino de León (1037), y al poner el reino de Navarra como tributario subordinado a su autoridad (1054). En 1057 había ampliado su territorio tomando el Valle del Duero de los musulmanes. Además, este rey había sido el que había apoyado suculentamente al monasterio de Silos con privilegios, donaciones, derechos y exenciones, como advertía Berceo. Sin ir más lejos, había acogido a Domingo cuando éste se encontraba desahuciado, dándole en 1041 el monasterio de San Sebastián de Silos y todas las tierras del valle del Carazo, ofreciéndole además el cargo de abad y enviándolo acompañado de una gran comitiva para repoblar el monasterio, que en aquel entonces se encontraba arruinado:

Vínolo adesoras al rey en coraçón
 de dar el monesterio al precioso varón; (200 ab)
 [...]
 El rei don Fernando, de Dios sea amado,
 como lo fuera siempre, fo muy bien enseñado,
 no lo embió solo mas bien acompañando,
 ca embió con élli mucho omne onrrado. (213)

El desarrollo de la contienda entre el monje y García, así como la exaltación de Fernando I a cuenta de la descalificación de su hermano, como parte de la estrategia propagandística pro-castellana en la política *inter regna christiana*, también le valieron a Berceo de estrategias narrativas para justificar y legitimar la formación de la potencia castellana comenzada por Fernando I y retomada por su descendiente Fernando III (rey en tiempos de Berceo) que se legitima como heredero directo del proyecto castellano de la creación de una nación cristiana. Y

es que propagandas, justificaciones y legitimaciones pro-castellanas debieron ser necesarias, puesto que a diferencia de García – que era el primogénito de Sancho III el Mayor, y por tanto heredero absoluto del reino de su padre –⁴¹ Fernando I nunca fue rey por derecho de herencia, sino más bien por luchas y fratricidios: de la herencia de su padre Fernando sólo recibía el gobierno de una limitada porción de Castilla, herencia que más que ampliar sus posesiones, las mermaba sobremanera por la franja oriental (mapa 1).⁴² Además, como señor de la parte occidental del condado, Fernando tuvo que hacerse cargo de las incursiones de Vermudo III de León, su cuñado, que clamaba territorio castellano.⁴³ Así, habiéndosele reducido las posesiones

⁴¹ De acuerdo a la tradición del derecho navarro, las posesiones de un monarca pasaban en su total integridad al primogénito legítimo: “las tierras que habían sido heredadas del anterior titular, así como los acrecentamientos de ese reino, no admitían división y pertenecían al primer hijo legítimo, que era el único que debía heredarlas en su integridad. Según este principio, el reino de Pamplona, con su acrecentamiento de La Rioja, de más de un siglo de antigüedad, y el condado de Aragón, también unido con Pamplona desde hacía tres generaciones, debían ser heredados con la dignidad real por García, y así sucedió en efecto” (Martínez Díez, *El condado de...* 177-179).

⁴² Fernando, nominalmente conde de Castilla desde 1028, sólo recibe el gobierno del mismo a la muerte del padre. Pero como la tenencia de Castilla venía por parte materna, el territorio debió repartirse entre los hijos por igual. García recibió las tierras de Bureba, Trasmiera, Mena y Carranza, y Fernando se quedó con el gobierno de las tierras castellanas en la franja más occidental, colindante con el reino de León,- Asturias de Santillana, Bricia y la región de Burgos. Con la muerte de Sancho III, Fernando perdía tres cuartas partes del territorio castellano original. Para más información sobre el reparto de la herencia del rey navarro, ver el trabajo de Gonzalo Martínez Díez, *Sancho III el Mayor: rey de Pamplona...*

⁴³ Existen varias versiones sobre el conflicto fronterizo. Para unos, Vermudo estaría intentando expandir su reino, y para otros, estaría intentando recuperar lo que era suyo, como se indica en la *Historia Silense* (s. XII): “Sancho of the Cantabrians took advantage of the tender age of Vermudo and had brought under his rule a part of the latter’s kingdom, namely from the River Pisuerga as far as the Cea. Vermudo indeed, now of adult age when King Sancho breathed his last, determined to gain his father’s kingdom for himself” (*Historia Silense* 43).

por un lado, y temiendo perder lo poco que le quedaba por el otro, el castellano, con ayuda de García, enfrentó a Vermudo en la batalla de Tamarón (1037), donde le dio la muerte. Este hecho no sólo le aseguró a Fernando el control del territorio castellano occidental, sino que además le dio la oportunidad de expandir sus dominios y desarrollar una identidad hegemónica propia, pues tras la muerte de su cuñado, se autoproclamó rey de León, y ya de paso, de Castilla, a la que convirtió en reino.

Que “Fernando I de León decid[iera] elevar hasta el máximo la condición institucional de su condado castellano, al que reconoc[ía] como reino, y del que se autoproclam[b]a también rey” (Peña Pérez 24), asentó las bases de un ideal, un proyecto de unidad territorial donde se integraba a Castilla, por primera vez, como eje en la monarquía cristiana y española, proyecto que luego retomarían su descendiente Fernando III, y tras él todos los monarcas castellano-leoneses que se sucedieron hasta su culminación en el año 1516.⁴⁴ La unión de León con el recién nacido reino de Castilla despertaba del letargo – y alimentaba por primera vez desde la caída del rey Rodrigo – el sueño de un proyecto de unificación territorial, de recuperación de la *Hispania* visigoda, un sueño que Fernando I pronto comenzó a materializar. Y es que, por un lado, este monarca pronto empezó a aparecer en documentos y crónicas contemporáneas (i.e. *Historia Silense* o *Cronicón Complutense*) como ‘imperator’, “afirmando [así] su superioridad sobre los soberanos de los demás estados [pen]insulares” (Sánchez Candeira 120); y por otro, no tardó en incorporar el

⁴⁴ Es en 1516, cuando España en su totalidad, con todos sus reinos y territorios, queda bajo el gobierno de una única persona, Carlos I, que es nombrado rey, Gobernador General y Administrador de toda España (su madre Juana recibió el título de reina de forma nominal, pues no ejerció su gobierno a causa de su salud mental).

vasallaje de numerosos reinos peninsulares, y no sólo Taifas (Toledo, Sevilla, Zaragoza o Badajoz), sino también cristianos, como fue el notable caso del, hasta el momento, poderoso reino de Navarra. Tras matar a su hermano García en la batalla de Atapuerca en 1054, Fernando había obligado al sucesor de éste, su sobrino Sancho de Peñalén, a rendirle vasallaje, y además, a devolverle las tierras castellanas que años atrás había heredado García.

Ponderando a Fernando I y su magnánima regencia, Berceo contribuía con el proyecto cultural superior del poder hegemónico castellano del que su producción formaba parte, un proyecto de política unificadora, de castellanización de la península, de recuperación y re-escritura de un pasado de grandeza con el que poder vincularse, y con el que legitimarse. Fernando III y su política se insertaban fácilmente en consonancia con el pasado, pues al igual que su tocayo del siglo XI, éste también había logrado superar exitosamente las luchas *intra* e *inter regna christiana* que lo enfrentaban con los nobles castellanos y los reinos vecinos. El monarca coetáneo a Berceo había reunido Castilla con León de forma permanente y definitiva,⁴⁵ y además había ampliado las fronteras cristianas en la Península (había reconquistado Córdoba y Sevilla, expandido las fronteras con Aragón, Murcia y Valencia, y entre otros, había puesto al rey árabe de Granada en vasallaje). Es decir, Fernando III había resucitado el sueño de la recuperación de la *Mater Hispania*, de la construcción de una España cristiana y unida, que una vez había soñado su antecesor. Y si Fernando I había dado los primeros pasos en la construcción de la nación española, asentando sus cimientos, y haciéndose llamar emperador, Fernando III había llevado el proyecto de expansión y recuperación al punto más álgido que vería la Edad

⁴⁵ Castilla y León se habían vuelto a separar en 1157, cuando Alfonso VII repartía los territorios entre sus hijos

Media peninsular (mapa 2) y con el que materializaba el sueño de España, tal y como poco después rezaría el epitafio de su tumba: “Aquí yace el Rey, muy honrado Fernando, señor de Castilla, é de Toledo, de León, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, é de Jaén, el que conquistó toda España” (Palau 294).

El proceso narrativo con el que Berceo re-escribía la Historia y legitimaba el liderazgo castellano en el siglo XIII, con el que establecía un paralelismo entre Fernando III y su pasado, y con el que mapeaba y promocionaba el espacio geográfico propiamente castellano – como ocurría en el episodio del traslado de las reliquias, por ejemplo – sirvieron para contribuir con la “política de castellanización” (Domínguez García 90) llevada a cabo por el poder hegemónico. Pero también, la obra le servía a Berceo para hacer publicidad sobre el monasterio de Silos y recuperar la fama y poder adquisitivo de los que una vez la casa había gozado. Como había notado Dutton, cuando hablaba del uso de un lenguaje familiar y una forma poética de fácil transmisión y memorización, al estilo puramente juglaresco, Berceo buscaba la atención del pueblo, al que invitaba a peregrinar al monasterio y ser testigo de los milagros:

Si tú guarir quisieres	d'esta tu malatía,
vé a Sancto Domingo	de Silos la mongía;
y trovarás consejo	a tu plazentería,
nunqua des un dinero	en otra maestría”. (684)

Ya de paso, Berceo aprovechaba para hacer notar el procedimiento que los devotos visitantes debían seguir en cuanto al tema de donativos y ofrendas económicas en agradecimiento al santo:

todos li daban algo,	qui media, qui çatico (105d)
Ufrió buena ofrenda,	buen present e granado, (396a)
Amigos, la almosna,	nunqua la oblidesdes (467a)
ofreció al sepulcro	su offrenda onrrada (569c)
prometiendo offrendas,	ovejas e annojos (587d)

Y es que, en contraste con la obra latina de Grimaldo – cuya intención era guardar testimonio escrito de la santidad de Domingo y proponer su virtud como ejemplo (“dominici greges exemplo domini ad fiduciam imitantis”, Grimaldo 309) – Berceo tenía un propósito económico muy explícito en el poema: atraer la fama hacia Silos con el objetivo de recibir beneficios económicos. Como buen ‘joglar’ y transmisor de la ‘istoria’ (3b) del santo, Berceo explícitamente pedía un pago a cambio:

Sennores, non me puedo	así de vos quitar,
quiere por mi servicio	algo de vos levar;
pero non vos querría	de mucho embargar,
ca diçriédes que era	enojoso joglar. (759)

Sin embargo, Berceo no sólo buscaba los beneficios económicos del populacho devoto, y su objetivo no se limitaba en absoluto a “atraer a los peregrinos” (*VSMC* 187) a Silos, como

habían sugerido Dutton y Suszinski, entre otros.⁴⁶ Además, y sobre todo, el poeta riojano buscaba el favor del monarca castellano, Fernando III. A cambio del servicio propagandístico de castellanización *inter regna christiana*, Berceo quería “algo de [él] levar” (159b). Y es que, en realidad, eran las donaciones reales las verdaderas sustentadoras de los monasterios medievales, principalmente en épocas de necesidad. Ya lo hacía notar el poeta cuando recordaba que la decadencia en la que se encontraban San Sebastián de Silos (“avié un monesterio que fue rico lugar, /mas era tan caído que se querié ermar”, 187c, d) y sus monjes (“éstos eran bien pobres de sayas e de mantos,/ quando avién comido fincavan pocos cantos”, 190c,d) antes de la llegada de Domingo, se había superado gracias a la excelsa asistencia financiera de Fernando I:

El rei e los pueblos dábanlis adiutorio,
unos en la egleſía, otros en refictorio,
otros en vestiuario, otros en dormitorio,
otros en oficio, otros en responsorio. (220)

[...]

Díxolis él [el trotero real]: “Sennores, el bon rey vos saluda,
entendió vuestra mengua, envíavos ayuda;
davos tres vent medidas de cevera Cernuda,
en dado que non sea mudada nin venduda. (457)

⁴⁶ Suszinski notaba que este tipo de poemas hagiográficos “were directed principally to the pilgrims who came in droves to pay homage to their favorite saints. This public, when satisfied with the sermons and festivities, was in all probability quite generous with its contributions to the monastery” (31).

[...]

Sennores, quando esto oviéredes comido,
 ál vos dará el rey, yo lo he entendido;
 nunca mengua avredes segundo mi sentido,
 nin combredes conducho que non sea condido.” (459)

El patrocinio real de Fernando I (y luego de su hijo Alfonso VI) había sido decisivo para lograr la tan rápida recuperación de la abadía y el esplendor que poco después llegaría a tener. Y aunque Berceo efectivamente daba crédito a las donaciones de peregrinos y visitantes devotos, la cantidad y calidad de éstas no hubieran sido comparables a las reales, y mucho menos suficientes para cubrir los gastos del enorme proyecto de recuperación artística y cultural que el monasterio experimentó bajo su abadiado.⁴⁷

Hasta mediados del siglo XI, el monasterio de San Sebastián de Silos apenas había experimentado movimientos económicos, como se infiere del estudio de la documentación del archivo realizada por Vivancos Gómez, así como de la descripción del estado de pobreza que ya indicaban Grimaldo y Berceo en sus respectivos escritos hagiográficos. Del siglo X sólo se conservan dos documentos en el archivo de Silos, uno del 3 de junio de 954, en el que el conde Fernán González dona al monasterio el sitio en el que está construido; y otro del 6 de abril de

⁴⁷ Notaba Manuel C. Vivancos Gómez que, sólo la obra del claustro, supondría una gran inversión económica. El propio Dutton, además, indicaba que “Santo Domingo, más que restaurar el monasterio, lo reedificó, y aún queda el hermosísimo claustro que se irguió bajo su dirección” (*VSDS* 12), y ello no debió haberse financiado solamente con las donaciones de los pobres campesinos y peregrinos en busca de curaciones que Berceo narra en el poema.

976, en el que el abad Severo dona a Silos el monasterio de San Sebastián de Villanueva de Carazo con todas sus tierras, casas y viñas. De la primera mitad del siglo XI sólo hay un documento, una donación de Fernando I al monasterio de San Pedro de Arlanza en 1041. Sólo sería con la llegada de Domingo Manso a Silos que se comenzase a ver un cambio en la suerte de la casa, especialmente tras la muerte de éste en 1073, y su canonización en 1076. A partir de estas fechas, y hasta finalizar el siglo, el monasterio habría recibido al menos 7 donativos reales (todos ellos de Alfonso VI, hijo y sucesor de Fernando I), así como varias donaciones de nobles y señores (entre ellos el Conde Pedro Ansúrez o el propio Cid). Entre los donativos se encontraban donaciones de casas monásticas y villas, con todas sus posesiones y territorios, así como exenciones de pagos y concesiones repoblacionales, entre otros. De este período no constan, sin embargo, documentos que constaten donaciones de peregrinos o populacho llano, por lo que se puede inferir, por un lado, que el beneficio recibido de éstos no habría sido de tan alto calibre o valor como para guardar récord de ello en el archivo de la casa, y por otro, que la escritura de la *vita* berceana no debió estar buscando como objetivo primario su atención.⁴⁸

De las donaciones de Fernando I relatadas por Berceo, y señaladas anteriormente

⁴⁸ Acaso valga notar que existe un documento en el archivo de Silos fechado en el año 1139, de un tal Pelayo Absalón, natural de la villa de Lugo (Galicia), en que otorga todos sus bienes al monasterio de Silos por la gran devoción que tiene hacia el santo. Pudiera tratarse del mismo Pelayo gallego al que refería Berceo en la copla 388, (un conde que, tras perder la visión, peregrina a Silos, y al curarse “Ufrió buena ofrenda, buen present e granado”, 396a), pero en todo caso, en el documento del archivo no se hace referencia a una peregrinación al sitio, y más bien se indica que la donación se ofrecía a cambio de oraciones perpetuas por el alma del donante, y no a un pago por curación milagrosa. Para más información sobre la documentación del archivo de Silos, refiérase al trabajo de Vivancos Gómez.

(donación de alimentos, y asistencia en la reconstrucción de la abadía), no existen evidencias documentales en el archivo de Silos (en la actualidad, como notaba Vivancos Gómez, el único documento con la firma de Fernando I es el de la donación del monasterio de San Juan de Tobladillo a San Pedro de Arlanza en 1041).⁴⁹ Claro que éstas tampoco son mencionadas en el texto de Grimaldo – éste sólo menciona la labor reconstructiva del santo, “Vir igitur sanctus pro restauratione cenobii” (345) – lo que pudiera revelar una estrategia consciente y explícita de Berceo para implicar a la monarquía castellana a un nivel más económico en relación al monasterio. Haciendo halagos de la generosidad económica del primer monarca castellano con Silos, Berceo incitaba, y de cierta manera comprometía, a Fernando III a apoyar financieramente a Silos en un momento en el que el monasterio más lo necesitaba. Y es que el Silos de la primera mitad del siglo XIII no sólo había perdido fama, y por extensión donaciones, en relación a épocas anteriores, sino que además, había ganado en pleitos y confrontaciones a causa de cobranzas, posesiones y derechos jurisdiccionales. El monasterio silense, al igual que le venía ocurriendo al monasterio de San Millán de la Cogolla,

vivia, no início do século XIII, uma crise com diversas facetas. A partir desse período, foram constantes os litígios contra os episcopados calagurritano e burgalês pela jurisdição dos mendicantes na região, as doações decresceram. Face à organização das escolas urbanas, o cenóbio perdeu sua hegemonia como centro

⁴⁹ Debe señalarse que mucha de la documentación del archivo de Silos se perdió en el incendio que la casa sufrió en 1255. Además, el archivo padeció otros grandes daños y destrucción a lo largo de la Historia, entre ellos el saqueo francés del 26 de enero de 1810, y el desafortunado incendio sufrido en el monasterio en 1970. Para más información sobre la situación del archivo, refiérase a los trabajos de Vivancos Gómez.

intelectual. Como a consolidação das peregrinações a Santiago de Compostela, a despeito de abrigar o túmulo do patrono de Castela, Emiliano, a comunidade já não atraía o mesmo número de romeiros. Com a urbanização da região em ritmo crescente, o mosteiro foi paulatinamente substituído no papel de organizador da produção. Os vassallos se negavam a pagar os tributos devidos. Todo este quadro levou a um distanciamento entre o abade e os moços e a dissensões entre los membros da comunidade (Lopes Frazão da Silva y Rodrigues da Silva, “*A Vita Dominici Silensis...*” 5-6)

A causa del progresivo descenso en el número de visitantes y la pérdida del monopolio como centro educativo e intelectual, además de un cambio de moda y preferencias en el culto popular, el monasterio de Silos apenas recibió donaciones en la primera mitad del siglo XIII. Entre 1200 y 1249 el monasterio de Silos recibió cuatro donaciones reales, diez menos que en el período anterior, representando, sin duda, el número más bajo en la historia de la casa (fig.1). Este declive, que ya comenzaba a notarse entrando la segunda mitad del siglo XII, contrarresta enormemente, sin embargo, con el aumento en pleitos y conflictos, particularmente con feudatarios locales que se resistían a pagar los tributos preestablecidos, así como con las iglesias vecinas y el episcopado: de la primera mitad del siglo XIII, el archivo de Silos guarda al menos veintisiete documentos relacionados con demandas, litigios, pleitos y disputas que enfrentan a Silos con otras instituciones y personas a causa de derechos jurisdiccionales y económicos (fig.1).

De las cuatro donaciones recibidas en la primera mitad del siglo XIII que se conservan en

el archivo del monasterio de Santo Domingo de Silos tres fueron concedidas por “el rei del buen tieno” (201a), Fernando III. Se trataba de una viña en Tudela en 1228, diez ochavillas de sal en 1233 y un solar y una viña en 1235. Como el primero de su nombre, el buen Fernando III procuró el bienestar de la comunidad silense pues, en adición a las donaciones materiales mencionadas, este monarca concedió al monasterio un gran número de privilegios, confirmaciones y concesiones que, además de favorecer económicamente a la casa, también reactivaban la atención social de la que ésta había gozado hasta mediados del siglo XII. Así, las confirmaciones de derechos de diezmo, de exención de pagos y de autoridad jurisdiccional frente a las pretensiones de otros, registrados en la década de 1230, o el gran privilegio que el monarca concedía a la abadía en 1233, cuando la ponía junto con todas sus posesiones bajo su protección, abrieron las puertas al renacer social y económico que ocurriría en el monasterio en años sucesivos: su hijo y sucesor, Alfonso X de Castilla y León, posiblemente el mayor bienhechor para la casa desde Fernando I, habría firmado, sólo en 1255, al menos treinta y nueve documentos confirmando privilegios y donaciones para la casa.

La gran recuperación económica que vio Silos a partir de la década de 1230 – década en la que Berceo compuso las *vitas* de San Millán y Santo Domingo – habla del éxito de la hagiografía en la promoción de Castilla como heredera del proyecto unificador nacional. El número de documentos con favores reales otorgados a la casa (entre los que se incluyen donaciones, privilegios, confirmaciones y exenciones) se disparó a partir de Fernando III (fig. 2), el mismo monarca que lograba re-unificar los territorios cristianos y además proyectaba una ampliación de sus fronteras. Ello indica que la *vita* de Berceo formó parte del “programa ideológico que señala[ba] a Castilla como el axioma central y paradisiaco sobre el cual se

construyó la idea de una nación española” (Domínguez García 93), y que efectivamente su producción cultural favoreció la “intensa política de castellanización de la península” (Domínguez García 90) que venía ocurriendo. Y es que tras la legitimación del reino de Castilla y una exitosa promoción de la figura de Fernando III como heredero de un pasado castellano y un proyecto unificador nacional, el poeta lograba para Silos el privilegio del favor real. Al igual que habría ocurrido con San Millán de la Cogolla unos años antes, la *vita* de Berceo lograba poner a Silos permanentemente en el punto de mira de la monarquía castellana, y no sólo con Fernando III, sino también con sus sucesores (Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV y otros después).

La re-escritura de la *vita* latina del santo silense, con sus adaptaciones y modificaciones, ofreció a Berceo la oportunidad de recuperar una historia del pasado, adaptarla y reinscribirla en un presente determinado, con la intención de proyectar una visión de futuro donde Castilla se refirmase como legítima heredera del proyecto nacional español, una Castilla insertada en la Historia y volcada en Santo Domingo, el “padrón de la Castiella” (624b). Las ampliaciones en la temática más secular y las reducciones en materia milagristica y religiosa en general, así como la política de pacificación en el episodio del traslado de las reliquias de los santos mártires o la confrontación y descalificación del rey Don García de Nájera, indican que el poema, además de una motivación puramente hagiográfica, respondía a un proyecto ideológico cultural superior promovido por la corona castellana y enfocado en el control territorial.

En *VSDS* Berceo *tradapta* y (re)crea la *vita* latina de Grimaldo al contexto social y político de la primera mitad del siglo XIII, es decir, la lucha castellana por el control del

cristianismo peninsular y el liderazgo en la re-construcción de la *Hispania* visigoda. Pudiera decirse que *VSDS* fue una producción cultural concebida como herramienta en la labor geopolítica de la monarquía castellana, y por ello, más que tratarse de una mera hagiografía – enfocada en enseñanzas morales y didacticismos religiosos – el poema de Berceo es una *hag(e)ografía intra/inter regna christiana* pro-castellana, pues abogaba por la legitimidad castellana sobre la recuperación de la geografía peninsular y por tanto, la construcción de la nación española.



Mapa 1. Mapa con la división del condado de Castilla entre Fernando y García tras la muerte de Sancho III el Mayor, en 1035. Fuente: *Sancho III el Mayor: rey de Pamplona, Rex Ibericus* (178).



Mapa 2. Situación del avance de la Reconquista cristiana sobre el territorio musulmán a la muerte de Fernando III, en 1252. Fuente: *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (121).

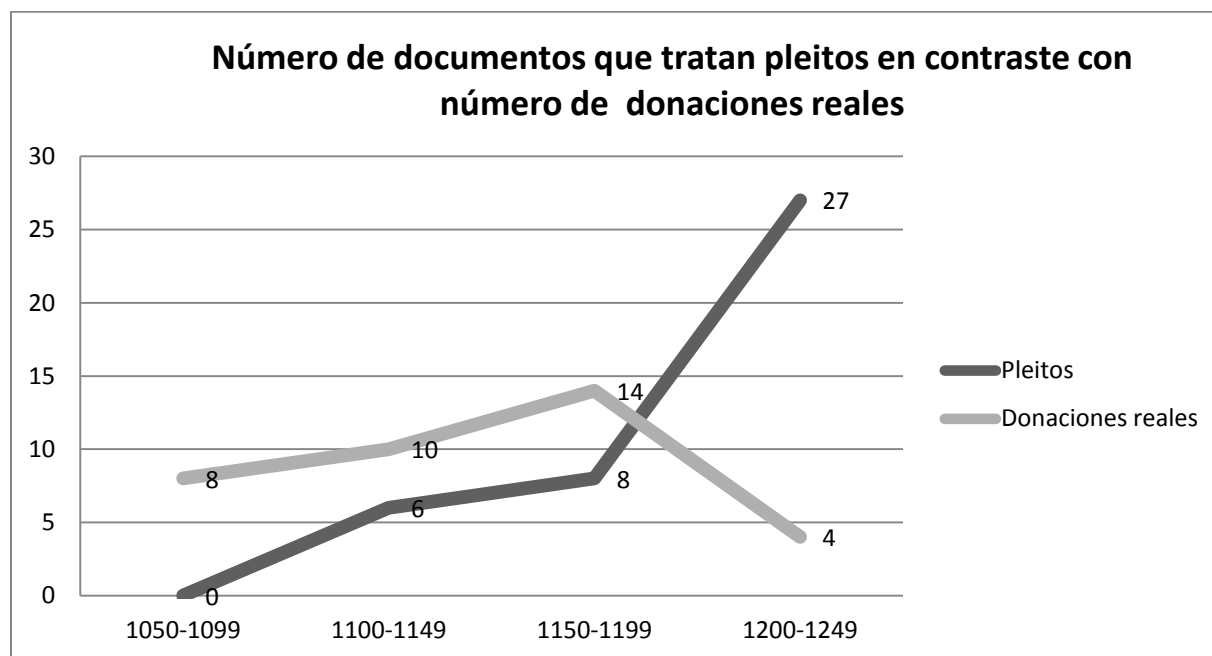


Figura 1. Tabla con la relación gráfica del número de documentos que contrasta los pleitos que el monasterio tuvo con iglesias vecinas, el episcopado, y vasallos tributarios a la casa, con las donaciones reales, desarrollada a partir del estudio de la documentación del archivo histórico del monasterio de Silos llevado a cabo por Manuel C. Vivancos Gómez en *Documentación del Monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254)*.

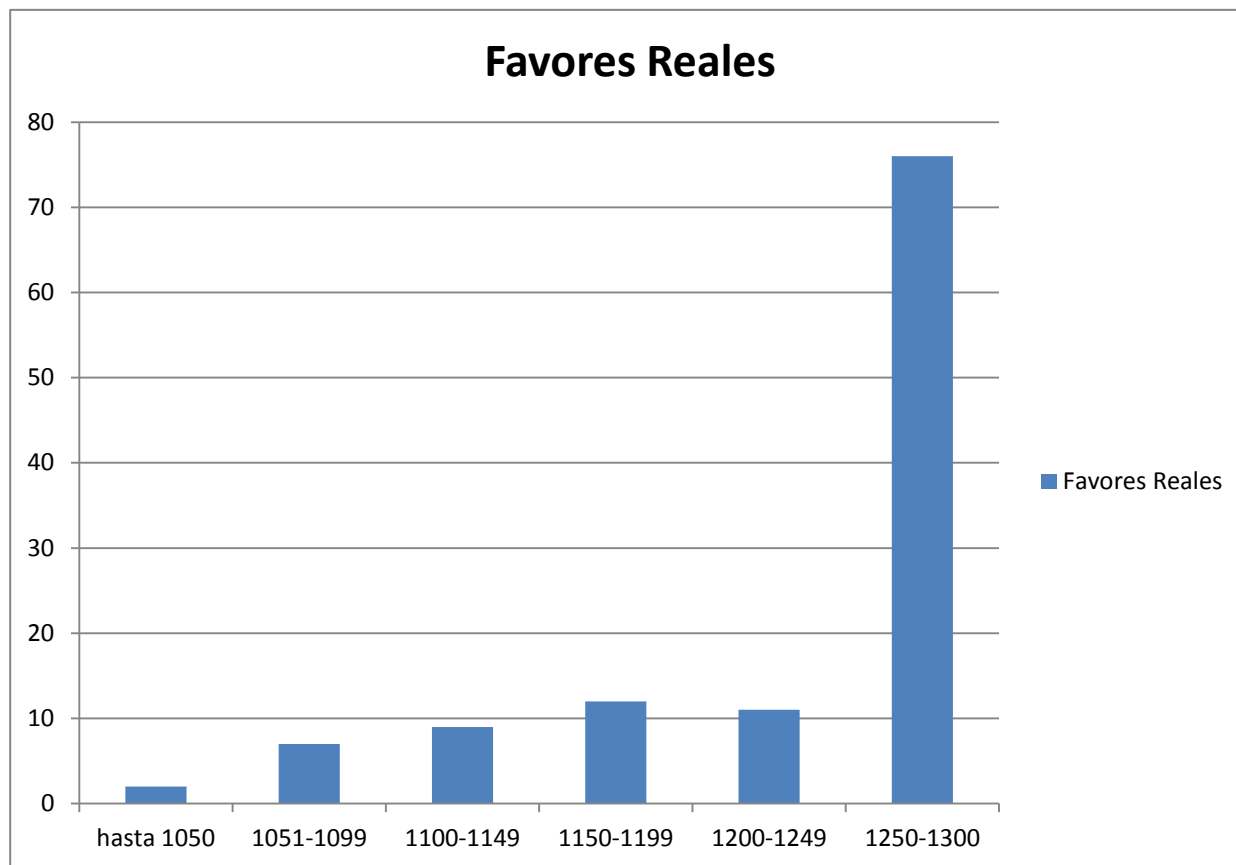


Figura 2. Tabla con la gráfica de la cantidad de documentos de favores reales otorgados al monasterio de Santo Domingo de Silos a través de los siglos. Los favores incluyen donaciones, confirmaciones, derechos y exenciones reales a Silos. Gráfica desarrollada a partir de los datos del estudio de la documentación del archivo histórico del monasterio de Santo Domingo de Silos, *Documentación del Monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254)*, de Manuel C. Vivancos Gómez.

CAPÍTULO III

HAG(E)OGRAFÍA PURITAS SANGUINIS. SUBVERSIÓN Y RUPTURA CON EL PROYECTO RACIAL DE LA ESPAÑA CATÓLICA E IMPERIAL EN EL SANTO NEGRO ROSAMBUCO DE LA CUIDAD DE PALERMO DE LOPE DE VEGA (S. XVII) Y LAS REPRESENTACIONES DEL MILAGRO DE LA PIERNA NEGRA (S. XV-XVII)

[...] y así, me hallé solo entre mis enemigos, á quien no pude resistir, por ser tantos; en fin, me rindieron, lleno de heridas. Y como ya habréis, señores, oído [...], vine yo á quedar cautivo en su poder, y solo fui el triste entre tantos alegres y el cautivo entre tantos libres;

(Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, I.39)

ANTIOBO: ¿Por qué me llamas señor?

ALÍ: Pues ¿a un príncipe de Argel heme de igualar con él?

ANTIOBO: No, que es mejor tu color.

ALÍ: ¿Qué es mi color?

ANTIOBO: Blanca es.

ALÍ: Pues yo te quiero probar que no es lo más de estimar en el hombre.

(Lope de Vega, *El negro del mejor amo*, II.2)

Tras casi un siglo de aletargado y apenas perceptible progreso geopolítico sobre la Frontera musulmana, el último tercio del siglo XV volvía a recuperar el impulso medieval de la

Reconquista, y lo hacía de mano de los Reyes Católicos que, en un último esfuerzo, lograban la caída del último enclave musulmán en la Península. Con la toma de Granada en enero de 1492, Castilla se probaba al fin como líder nacional en la histórica y tan anhelada recuperación territorial de la *Mater Hispania* visigoda.⁵⁰ Y al control territorial no tardó en unírsele el social y religioso, por lo que en cuestión de dos meses, se ordenaba la expulsión de los judíos, y se promovía el bautismo entre los musulmanes, los cuales finalmente verían una conversión forzada en febrero de 1502.

Con la subida al trono de Carlos I de Habsburgo el concepto de identidad nacional española que se proyectaba en la nueva geografía española se redefinió aún más. Tras autoproclamarse rey de España en 1516 (hecho, por cierto, de gran trascendencia en tanto que con ello ponía fin al teórico dualismo monárquico de Isabel y Fernando, y disolvía los límites geográficos internos que separaban los reinos peninsulares, categorizando por primera vez, y de forma oficial, como ‘españoles’ a todos los súbditos cristianos que conformaban el territorio),

⁵⁰ Castilla fue, históricamente, el líder en el proceso de re-construcción de la nación español: “no es azar que la España moderna, tal como se prepara a finales del siglo XV y como se expansiona en el XVI se confunda con Castilla, ni que el castellano se convierta en ese momento en el español. [...] una España profundamente marcada por Castilla e impregnada de los valores castellanos” (Pérez, *Isabel y Fernando* 106). Y si bien en tiempos de los Reyes Católicos el lema del escudo de armas “Tanto monta” clamaba equidad regia entre Isabel y Fernando, en todo momento, y sin duda alguna, “el peso de Castilla en la doble monarquía fue determinante” (Pérez, *Isabel y Fernando* 239). Así lo exponía, entre muchos otros, el jurista aragonés González García de Santa María cuando, imitando el discurso de Antonio de Nebrija, explicaba a los monarcas por qué su traducción de la vida de los Padres del desierto estaba en castellano y no en aragonés: “E porque el real imperio que hoy tenemos en castellano y los muy excelentes rey e reyna nuestros senyores han escogido como asiento e silla de todos sus reinos el reino de Castilla, deliberé de poner la obra presente en lengua castellana, porque la fabla comúnmente, más que otras cosas, sigue al imperio” (Pérez, *Isabel y Fernando* 239).

Carlos I continuó la política de ‘españolización’ de la Península promoviendo diferencias raciales y biológicas con las que excluía al ‘otro’ minoritario: en 1517 el monarca permitía al Cabildo de Murcia la autorización del primer estatuto de limpieza de sangre, que excluía a moriscos y cristianos nuevos de la sociedad, y en 1522 obligaba a la conversión forzada de la población mudéjar, y para 1549 el emperador de aquel imperio en el que nunca se ponía el sol, se dejaba inmortalizar por Leoni Leone como señor y dominador de la ‘otredad’, la barbarie personificada en Furor, un hombre desnudo y encadenado, de rasgos embrutecidos, que aparecía indefenso y sometido, a los pies del monarca (fig.1).

Y con la regencia de su sucesor, Felipe II, el programa identitario se reforzaría aún más. El más católico de los monarcas dedicaba su reinado a limpiar España de herejías, falsedades teológicas y diferencias raciales y culturales, haciendo guerra a cualquier forma de otredad – fuese apología protestante, infidelidad musulmana o barbarie indígena – que pudiese entorpecer el avance del Catolicismo y la Contrarreforma, o que pudiese amenazar el control cristiano de la geografía peninsular. Y aunque al tiempo de su muerte en 1598 no veía consumado el sueño de una perfecta homogeneidad socio-religiosa, Felipe II preparó el terreno para que su descendiente, Felipe III, lo lograra. Con el decreto de expulsión de los moriscos que éste firmaba en 1609, se ponía fin a una larga lucha por la total hegemonía cristiana de la Península que se remontaba a los primeros años de la Reconquista medieval, y además confirmaba a España oficial y nominalmente – aunque no necesariamente en la práctica – como una nación pura, exclusivamente católica, cristiana y española, tanto en términos geográficos, como identitarios, como raciales.

Este programa de identidad nacional tan exclusivo y homogéneo no fue, sin embargo, celebrado por todos. Ya desde mediados del siglo XVI se había ido desarrollando un discurso político, cultural y artístico anti-hegemónico, que rechazaba la política de limpieza socio-racial que se estaba efectuando. Los motivos eran varios. Para algunos se trataba de cuestiones de responsabilidad religiosa y moral, como fue el caso de Fray Bartolomé de las Casas que con su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* denunciaba el mal tratamiento que de los indios americanos y los esclavos africanos se hacía, y además atacaba directamente las “psicologías racistas de Ginés de Sepúlveda y Gonzalo Fernández de Oviedo” (Pavón Cuéllar 1) así como todo el sistema hegemónico que éstos representaban, que entendían a los indígenas y africanos como seres inferiores, y por tanto, “ psicológicamente merecedores y susceptibles de ser conquistados, oprimidos, esclavizados y explotados” (Pavón Cuéllar 3). Para otros, se trataba de cuestiones puramente económicas, como fue el caso de la nobleza valenciana, que en 1585, por ejemplo, hacía saber a los monarcas que la decisión efectaría gravemente su calidad de vida pues, tal y como indica Muñoz Lorente, “la expulsión de los cristianos nuevos supondría un grave perjuicio para los señoríos al dejar de percibir los tributos que pagaban [y] condenaría a la pobreza a las iglesias y monasterios que se hallaban en tierra morisca” (71); o como fue el caso del teólogo y economista dominico Fray Tomás de Mercado que en su relación de la economía nacional *Suma de tratos y contratos*, entregada a Felipe II en 1569, reiteraba el mal tratamiento ofrecido a los esclavos africanos en la península, desenmascarando, por un lado, la inmoralidad, la mentira y la violencia sobre la que se sostenía el mercado negrero español, y recordando, por otro, a modo de amenaza, que “es rara avis in terris el hombre que medra o ha medrado en trato de negros” (Mercado 142).

Para otros, sin embargo, el rechazo a la política identitaria de homogeneidad y limpieza socio-racial de los poderes hegemónicos tenía que ver con motivos éticos y humanitarios. Tal fue, a mi parecer, el caso de Lope de Vega, que a través de sus obras literarias – particularmente sus comedias de corte hagiográfico, como se verá a lo largo de los siguientes capítulos – exponía públicamente lo errado e inexorable de la política de limpieza y exclusión.⁵¹ Con *Las paces de los Reyes* y *Judía de Toledo* (ca. 1610) y *La hermosa Ester* (1610), por ejemplo, el poeta le otorgaba al judío, además de protagonismo y humanidad, una voz propia con la que expresarse y defenderse, y con *El divino africano* (1610) o *San Diego de Alcalá* (1613), le concedía igualmente al árabe africano el don de la auto-expresión y la dignidad, todo ello en el momento preciso en el que se le estaba expulsando de la nación. En el caso de *El negro del mejor amo*

⁵¹ Sobre los discursos implícitos de las obras de Lope, existen una gran variedad de opiniones. Muchos autores han visto en las comedias de Lope de Vega discursos pro-hegemónicos dirigidos a satisfacer y legitimar el sistema establecido. Anthony Cascardi, por ejemplo, mantenía en sus *Ideologies of History* que “theatrical aesthetic of the comedy was invaluable in legitimizing and in strengthening the power of political absolutism in Spain” (6); y Leone Halpern, en *The Political Theater* afirmaba que “it can be stated generally that Lope’s dramas are usually conservative and conformist in nature” (43), arguyendo además que esto era debido a que los autores buscaban ascender en la escala social. Para otros autores, sin embargo, los discursos autorales implícitos en sus obras resultaban contradictorios y difíciles de clasificar, así fue el caso de Elizabeth Wright en *Pilgrimage to Patronage*, para quien Lope era, por un lado, conformista y complaciente de la política hegemónica a causa de sus deseos de ascenso social como cronista de la corte, pero por otro, resultaba crítico a dicho sistema al que aspiraba cuando se dirigía al vulgo. Pero para muchos otros autores, sin embargo, resultaba muy evidente la ideología contra-hegemónica de las comedias de Lope: Barbara Simerka, en *Discourses of Empire* indicaba que *Arauco domado* representa un ejemplo de los discursos anti-imperialistas de Lope; Teresa Kirschner en su “Exposición y subversión del discurso hegemónico” afirmaba que *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* representa una crítica a la política imperialista del poder hegemónico. Y Elaine Canning, en su estudio sobre las comedias de tema religioso, como *La buena guarda* o *La hermosa Ester*, indicaba que Lope está retando el sistema hegemónico y los horizontes de expectativas populares al presentar discursos contra-hegemónicos.

(NMA), *El prodigio de Etiopía* (PDE) o *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo* (SNR) – *hag(e)ografía puritas sanguinis* objeto de estudio en este capítulo – el poeta daba voz, dignidad y humanidad al negro africano que, a causa de los estatutos de pureza de sangre y limpieza racial promovidos por los poderes hegemónicos cristianos, era vejado, humillado y esclavizado con total impunidad. Pero para comprender esta España racial y exclusiva de comienzos del XVII que propiciaba la expulsión de los cristianos nuevos, apoyaba la esclavitud del negro africano y sostenía una identidad nacional muy particular, propiamente ‘española’ y de la que no todos estaban incluidos, es preciso volver la vista atrás y atender al concepto de *puritas sanguinis* que se había ido modelando en el imaginario popular cristiano de finales del siglo XV.

Del mismo modo que los grupos minoritarios que conformaban el amplio abanico social de la geografía peninsular habían ido desarrollando, precisamente a causa de las persecuciones históricamente perpetradas contra ellos, una conciencia de sí mismos que correspondía a la de un ‘otro’ marginal y desplazado, inferior dentro de una geografía reconquistada (es decir, cristiana y española) que sólo los reconocía en la periferia, y que los distanciaba del grupo social ‘español’ del poder hegemónico, así, igualmente, el grupo dominante llegó a desarrollar una conciencia propia. Se trataba de una imagen de sí mismo exclusiva y demarcada, cuya identidad se construía primordialmente en torno a los principios básicos de exclusividad religiosa y diferenciación racial, y se modelaba precisamente en oposición a ese ‘otro’ histórico y minoritario al que rechazaba y con el que debía convivir:

the Spaniard of the early modern state defines himself in terms of what he is not.

The construction of the Jewish and Moorish presence as problem or thread makes

possible a unified notion of ‘Spanishness’ that clearly demarcates ‘authentic and inauthentic types of national belonging’. This national identity is then naturalized by appealing to the authority of biology to rationalize relations of dominance and subordination ([...] Jews and Moors lack the pure blood that would grant them social superiority). The imagined unity of the ‘Spanish’ male subject comes at a very high prize, the persecution of one part of Spain by another (Yarbro-Bejarano 199)

La identidad nacional española que se conceptualizaba en esa “homogenized ideal nation imagined by Counter Reformation orthodoxy” (Fuchs, *Passing...* 3) era exclusiva y limitada. El español que se proyectaba en la sociedad moderna era la de aquel que se definía en oposición al ‘otro’ social, aquel que era católico, cristiano tradicional, viejo, descendiente de visigodos, y cuya genealogía se definía en torno al mito medieval de la *Mater Hispania*, aquel que, en suma, era ‘limpio’. Y ‘limpio’ entendido en términos genealógicos y raciales, pues el concepto de limpieza revitalizaba los antiguos estatutos de pureza de sangre que separaban biológicamente a unos de otros.⁵² El individuo español que se conceptualizaba tenía pureza en el linaje, esto es, tenía la sangre ‘limpia’. La tenía, en otras palabras, ‘blanca’:

⁵² “Having originated in late Medieval Castile, the concept of purity of blood and its underlying assumptions about inheritable characteristics had by the late seventeenth century produced a hierarchical system of classification [...]. The use of the concept [...] first deployed it against Jewish converts to Christianity, the conversos, or ‘New Christians’. [...] By the middle of the sixteenth century, the ideology of purity of blood had produced a Spanish society obsessed with genealogy and in particular with the idea that having only Christian ancestors, and thus a ‘pure lineage’, was the critical sign of a person’s loyalty to the faith. Descent and religion- ‘blood’ and faith- were the two foundations of that ideology.” (Martínez 1)

la producción de sujeto ‘blanco’, entendido éste en términos de pureza racial, resulta[ba] especialmente urgente en una sociedad coma la española de los siglos XVI y XVII. Dicha sociedad se halla[ba] constantemente enfrentada a las dificultades de establecer una diferencia neta entre el cristiano viejo y un ‘otro’, de origen judío o musulmán, cuya presencia amenaza[ba] el ideal de unidad religiosa y homogeneidad cultural en torno al que se articula[ba] el proyecto político del Imperio. (Martínez-Góngora 264)

El español áureo era racialmente puro, blanco. Y puesto que, como indicaba Yarbrow-Bejarano, “religious and cultural differences were construed as genetic or biological differences” (199), si el individuo no era puro y blanco, es decir, si no era cristiano viejo, entonces no era español.

De la relación cristiano/limpio/blanco que se deducía y sobre la que se construía la identidad española se derivó, por necesidad, su perfecto opuesto, el del individuo ‘no cristiano/no limpio/no blanco’. O lo que en otras palabras equivalía a ‘otro/sucio/negro’, vocablos de gran contenido racista que, aunque no del todo nuevos (la asociación ya había sido planteada por San Jerónimo en sus comentarios bíblicos), sí servían por primera vez para clasificar a la población de la nueva nación española en términos estrictamente raciales:

“En el pasado todos éramos etíopes, por nuestros pecados y vicios. ¿Cómo? Porque el pecado nos había hecho negros. Pero entonces seguimos lo que dijo Isaías (Isa. I.16): ‘lavaos, sed limpios’, y nosotros dijimos, ‘tú me lavarás y quedará más blanco que la nieve’ (Salmo 50,51:9). Así nosotros, que éramos etíopes, nos transformamos y nos hicimos blancos”. (Fra Molinero 90-91)

Si el español era blanco porque era limpio y cristiano, entonces, por la misma regla, el morisco y el africano no eran españoles porque eran negros, muestra clara de impureza y suciedad, de otredad y separación. Tal asociación racial, además, derivaba a otra de implicación aún mayor: puesto que los hombres habían sido hechos a imagen y semejanza de Dios, y éstos eran blancos, entonces Dios, por tanto, también era blanco; así que si los infieles y herejes eran ‘negros’, esto era debido a su condición de ‘impuros’ y ‘sucios’.⁵³ Dicho efecto, por consiguiente, no sólo confirmaba que éstos habían sido concebidos por el mismo Pecado, sino que además, su ‘negritud’ probaba que no serían verdaderos seguidores de la única Fe, aun a pesar de sus supuestas conversiones, y ello propició que no fueran incluidos en la imagen de identidad nacional española de la alta modernidad que se construía.⁵⁴

⁵³ En *Racismo* Michel Wiewiorka expone el argumento cristiano para justificar la existencia de diferentes razas: “el color de la piel fue una manera para Dios de castigar y condenar a los primeros negros y su descendencia” (18)

⁵⁴ Existen en España, desde la Antigüedad, las llamadas ‘madonas negras’, cuyos cultos ancestrales se preservaron y continuaron hasta nuestros días, gracias en parte a su paulatina asimilación dentro de la tradición cristiana peninsular. Sin embargo, ni su presencia ni su culto llegaron a afectar el desarrollo de la ideología racial construida en el imaginario popular del español ‘blanco’ aquí discutido. Primero, porque su culto estaba, en general muy localizado y limitado a un determinado espacio geográfico; y segundo, porque dicho culto es mucho anterior a la idea de *Hispania*. Tal y como indican los estudios de Robert Hood, el origen de las madonas negras se remonta a la diosa egipcia de la naturaleza y la tierra, Isis, introducida en Europa por los griegos, y asimilada por los romanos después, quienes introducirían su culto en la Península, para luego ser asimilado al cristianismo por los grupos visigodos. En cuanto al color ‘negro’ de las madonas, Ean Begg expone varias interpretaciones, desde una moda del gótico, que buscaba novedades, a simplemente una cuestión tan simple como el color de la madera,- muchas de las piezas estaban hechas en ébano. Pero en ningún caso, es mi parecer, se trataba de cuestiones de concienciación racial.

Que Dios fuera blanco (imaginado y re-construido históricamente como tal) en una sociedad altamente religiosa como era la española resultaba ser el mejor argumento para que los grupos hegemónicos españoles (la Iglesia y el Estado) continuasen su proyecto de identidad nacional, ya que esta creencia no sólo justificaba las separaciones socio- raciales con un ‘otro’ marginado al que se pretendía eliminar, sino que además autorizaba los crueles medios por los que se llegaba a tal fin. Así, el que la población árabe y morisca sufriera privación de libertad, persecuciones sistemáticas, expropiaciones, y en última instancia, expulsión, o el que los judíos y descendientes de judíos fueran atormentados y eventualmente eliminados por el brazo inquisidor bajo sospechas de falsa conversión y cripto-judaísmo, se percibía socialmente como acción legítima y moralmente aceptable, racialmente razonable y teológicamente justificable. Y es que éstos, además de ser considerados impuros y sucios, infieles de la verdadera fe y portadores físicos del Pecado, también eran antagonistas del propio concepto de españolidad que se construía. En el caso del negro africano que también conformaba la geografía española se aplicó la misma regla racial, y aunque no se les persiguió como a los moriscos y los judíos – por no suponer en ningún momento una amenaza a la identidad nacional española, ni a la verdadera Fe – sí se les sometió y esclavizó duramente, pues en la España áurea, negro equivalía a esclavo.⁵⁵

⁵⁵ La esclavitud en la Península entró con los romanos, cuyo sistema social entendía, siguiendo los preceptos aristotélicos, que la esclavitud era un estado natural de los hombres. La fuente de abastecimiento eran las guerras, el comercio y la piratería. Con los visigodos se continuó el estilo romano, y el esclavo era aquel individuo hecho prisionero de guerra. Con la llegada de los musulmanes se reformuló el concepto: para éstos ya no se trataba de esclavitud sino de ‘cautiverio’ o ‘servidumbre’ (“el siervo no es propiedad absoluta del señor, aunque de él dependa en casi todos los aspectos de su vida”, Cortés López 17), y ello implicaba cierto nivel de dignidad para los sometidos (no se hacía comercio con ellos, sino que se les empleaba en tareas domésticas, permitiéndoles mantener sus

Y fue esta relación ‘no cristiano/no limpio/no blanco’ resumido en el concepto *puritas sanguinis* – que se construyó y asumió en torno a ellos a lo largo de los siglos XVI y XVII, y que permitió libremente que los negros africanos fueran sometidos y esclavizados, vejados y castigados con todo tipo de brutalidades físicas, sin ningún pudor o recato, sólo por el mero hecho de ser negros – la que vendría a ser duramente atacada por Lope de Vega.

Pionero en la representación de personajes protagonistas negros, y santos en el teatro español, con sus obras el poeta alcalaíno no sólo retaba la ideología hegemónica sobre las jerarquías socio-raciales establecidas, sino que también desmitificaba la arraigada creencia popular de que la sangre determinaba el color y por tanto, el estado social (“no es la blancura en el hombre la color más estimada”, *NMA* 465). Además, exponía por primera vez y abiertamente, la posibilidad de inclusión y heterogeneidad identitaria en la España del XVII, y no sólo en la tierra, sino también en el cielo. Y es que hasta tres veces llegó a proponer Lope la idea de una santidad no-blanca (“pues no se tiznan los cielos/con negros más que con blancos./ Negro soy de Dios”, *NMA* 485-486), enfrentándose con ello a las definiciones geopolíticas y religiosas del

creencias e incluso ganar su libertad). Con el avance de la Reconquista y la eventual victoria cristiana en 1492, sin embargo, el concepto tomó un giro dramático: debido a que “la conquista castellana del reino de Granada eliminó el último enclave musulmán en Europa y la última reserva de potenciales esclavos” (Phillips Jr. 140), Europa y España miraron hacia África para suplir la falta. Para comienzos del siglo XVI se recuperaba la esclavitud (“el último grado de sumisión y la anulación total, desde el punto de vista jurídico, de la libertad y dignidad humanas”, Cortés López 17), y se dirigía exclusivamente al negro africano, de forma que hacia finales del XVI y principios del XVII “esclavo y negro casi se confunden en el campo de la sinonimia” (Cortés López 18).

color y del decoro.⁵⁶ Con sus tres santos negros, Antiobo, Felipo y Rosambuco (en *NMA*, *PDE* y *SNR* respectivamente), el poeta alcalaíno traspasaba los límites raciales imaginados, desafiando las clasificaciones sociales del sistema hegemónico, y retando los horizontes de expectativas populares, al tiempo que devolvía con ello cierta dosis de humanidad, dignidad y status social al negro africano peninsular. Y así fue particularmente cierto en el caso de el *SNR*. Por tratarse de una *trad*-aptación (re)creativa hagiográfica (es la única de las tres obras cuyo protagonista se inspira en un referente real, el santo negro italiano Benito de Palermo) el mensaje de esta comedia de santos cobraba, por su relevancia, más valor social y criterio religioso.

Con la *vita* del negro Rosambuco – corsario turco capitán de galeras apresado por los españoles en aguas del Mediterráneo, hecho esclavo de un español, y posteriormente convertido al Catolicismo, ordenado monje franciscano y finalmente reconocido como santo de la Iglesia – Lope “call[ed] the categories themselves into question” (Fuchs, *Passing...* 3), pues con ella desestabilizaba completamente los sistemas de valores socio-raciales tan ortodoxos que la sociedad áurea había construido en torno a los arcaicos principios de limpieza de sangre y blancura racial. El *SNR* era, pues, una *hag(e)ografía puritas sanguinis* con la que el autor criticaba directamente el proyecto ideológico de exclusión racial publicitado por los poderes hegemónicos, que marginaba a los individuos en base a preceptos de pureza de sangre, y decidía quién era y qué constituía ser ‘español’. Se trataba de una herramienta discursiva anti-hegemónica muy astuta y sagaz, pues mediante la seriedad y solemnidad característica del

⁵⁶ Nótese que “of the eleven plays from seventeenth-century Spain that have a Black protagonist, six are saint figures and all of them are indebted to Lope de Vega’s three Black saint plays” (Beusterien 123).

discurso religioso y hagiográfico, introducía en escena a un santo que era negro y esclavo (combinación en sí misma antítesis del propio concepto de santidad cristiano-católica ideológicamente construido en el imaginario popular) pero que, precisamente por ser santo era aceptado y aprobado por el público receptor. Como *hag(e)ografía puritas sanguinis* el *SNR* retaba los horizontes de expectativas populares con la intención de despertar al vulgo del letargo y el exclusivismo racial en el que se encontraba, moviéndolo, como lo pedía la tradición casuística de la que el autor participaba,⁵⁷ al cambio, y haciéndole reflexionar sobre la condición humana, sobre la posibilidad de una identidad nacional y una geografía plural y heterogénea, de inclusión socio-racial, igualdad y tolerancia, más próxima a las ideas proto-ilustradas que ya se venían formulando por el resto de Europa,⁵⁸ y que ya se practicaban en Italia, donde el santo de

⁵⁷ En su trabajo sobre la influencia del pensamiento casuístico franciscano en los autores de la temprana modernidad, Hilaire Kallendorf indica que la mayoría de los dramaturgos de la temprana modernidad, entre los que se incluye Lope, habían sido educados en escuelas jesuitas (“it is beyond question that those playwrights in general received their first theatrical formation at the hands of the Jesuits”, 27) y ello implica una formación casuística de sus estudiantes. La educación casuística, explica Kallendorf, se fundamentaba principalmente en “reasoning and its capacity to change the mind of an individual on a given issue” (36). Y en cuanto al drama en particular, “the explicit goal [...] is to convince the spectator to ‘change their lives’” (Kallendorf 29). Habiendo sido educado en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, es de suponer que Lope quisiera con sus comedias ‘convencer al espectador y cambiar sus vidas’, algo que de hecho hace en *SNR*.

⁵⁸ Sobre el desarrollo de una mentalidad proto-ilustrada y iusnaturalista en la España de comienzos del siglo XVII, Peces-Barba Martínez comenta que “frente a la cultura optimista del siglo XVI que potencia una idea del hombre digno, cooperador y libre, el siglo XVII verá demasiados autores que denuncian el egoísmo o la perversión humanas” (39), y lo harán, en palabras de Rodríguez-San Pedro Bezares, desde una “perspectiva teológica-tomista del hombre como persona, racial, libre, social, [con] derecho a la vida y a la integridad” (512), donde “Dios sería el señor de la vida, y no el hombre o el Estado” (512), y donde “los hombres son concebidos como libres e iguales por naturaleza” (512).

inspiración de Lope, Benito de Santo Fratello, gozaba, desde los primeros años de su muerte, de un sólido culto y una devoción popular.

San Benito de Santo Fratello, también conocido como ‘San Filadelfo’, el ‘Santo Negro’ o ‘el Moro’, por su color y origen, nació en San Fratello, Sicilia, en el año 1526, y aunque hijo de esclavos africanos – de origen etíope o subsahariano, quizás “oriundos de moros” (Fernández Espinosa 294) según las diversas fuentes –⁵⁹ gozó desde su nacimiento, y en todo momento a lo largo de su vida, de libertad y dignidad humana. Creciendo bajo los preceptos de la religión católica, y “en ningún momento mahometano” (Fra Molinero 77), desde muy joven comenzó a sentir la llamada de la fe, y desprendiéndose de todas sus propiedades materiales y labores como pastor, se retiró del mundo para hacer vida eremítica con una comunidad religiosa en el Monte Pellegrino. Varios años después, en 1562, cuando el papa Pío IV ordenaba a las comunidades independientes a entrar en casas monásticas, Benito decidió unirse, como hermano lego, al convento de Santa María de Jesús de Palermo, de la Orden Franciscana de los Hermanos Menores. Al poco tiempo de entrar era trasladado al convento de Santa Ana Giuliana, aunque al cabo de tres años era retornado a Palermo, donde pasaría el resto de su vida en contemplación y servicio social. Aunque su trabajo original consistía en atender la cocina, la extrema caridad y bondad del lego, así como su gran humildad y severa mortificación de la carne, lo llevaron en

⁵⁹ Sobre el origen y vida de los padres, existe discordancia. Para algunos éstos eran descendientes de esclavos, para otros, eran esclavos (el padre, Cristóbal, sería esclavo de Vicente Manaseri, y la madre, Diana, también sería esclava en la casa de la familia Larcari), y para otros, esclavos manumitidos.

1578 a ser elegido superior del convento. Desde ese momento, y hasta el final de su vida en 1589, el santo fue visitado por muchos en busca de milagros y consolación.

Había sido tal la fama de Benito que a los pocos años de su muerte se comenzaba el proceso legal para su canonización. Y no serían sólo la vida ejemplar, la gran devoción de los seguidores, los poderes taumatúrgicos o los milagros efectuados en vida, los propulsores del proceso. Ni siquiera el hecho de que su cuerpo, tras ser exhumado, no mostrase síntomas de *rigor mortis*, y que en su lugar exhalase un aroma dulce. Lo que había acelerado las investigaciones para la canonización del santo italiano (comenzada en 1594) fue la fama y seguimiento internacional que éste recibió, en parte gracias al patrocinio del monarca español. Cuando en el año 1606 Felipe III traía la primera reliquia del santo a España, éste no sólo estaba introduciendo en la península otro pedazo de cielo con el que ampliar la colección de su padre. Además, el monarca estaba internacionalizando al santo, hecho que contribuía a aumentar el número de seguidores devotos, primordialmente entre los africanos de la Península Ibérica y América. La motivación del monarca, lejos de devocional, tenía que ver con el cumplimiento del discurso geopolítico e ideológico pro-español dirigido al sometimiento social de la población africana que habitaba sus territorios (“en principio no se puede hablar de un proyecto de evangelización de los negros ni de una dedicación pastoril exclusiva hacia este colectivo. [...] El interés por cristianizarlos era al mismo tiempo político, para fortalecer la unidad nacional [...] y social”, Gutiérrez Azopardo 2).

Con todo el entramado ideológico de exclusivismo identitario y separación racial, y con los índices tan elevados de disconformidad social y hostilidad que los esclavos africanos de la

Península y las Indias mostraban, en consecuencia, a causa de la violencia y brutalidad con que eran tratados, al poder hegemónico español del siglo XVII le resultaba enormemente favorable tener un santo negro en el santoral. Éste no sólo facilitaría la pacificación y verdadera conversión de los africanos, sino que además y sobre todo, promovería y legitimaría el catolicismo entre aquellos negros que ya habían sido bautizados, pero no se sentían verdaderamente identificados con la fe católica.⁶⁰ La presencia de San Benito de Palermo en el santoral también entreabría al individuo ‘negro’ las puertas de un cielo que se concebía exclusivamente ‘blanco’: al igual que ellos, San Benito había sido “an ‘ethiopian’, a black African, and the son of slaves” (Fiume, “St. Benedict the...” 33), y ello significaba que, al igual que el santo, “they too could become saints” (Fiume, “St. Benedict the...” 21), pero en el caso de España, sólo si sacrificaban sus cuerpos por la redención de sus almas:

Rosambuco/Benito, ‘el esclavo perpetuo’, afferma l’accettazione della schiavitù come una istituzione di ordine naturale, ordinata de Dio; egli è santo perchè ha compreso il misterio della sua condizione: la sua schiavitù è un male necessario

⁶⁰ Sucedió en muchos casos que los esclavos africanos renegaban del Dios cristiano y del Catolicismo, en la mayoría de los casos, a causa de la violencia que en nombre de dicha religión se ejercía sobre ellos. En su estudio doctoral Periañez Gómez pone uno de muchos casos:

Leonarda, esclava berberisca del llerense don Diedo de Cárdenas, [...] debió sufrir lo indecible con el tratamiento que le daba la mujer de su amo. Algunos testigos declararon [al tribunal de la Inquisición] que ‘por averla castigado doña Ana de Aldana, su ama, avía renegado de Dios y de sus sanctos y de el bautismo’, lo cual ella reconoció, ‘[...] avía respondido la rea que primero podía pasar sin Dios’ (395)

alla sua salvazione ei suoi padroni ne sono stati lo strumento divino. (Fiume, *Il santo...* 197)

La presencia de un santo negro ayudaría a reforzar el estado de esclavitud e inferioridad social de los negros en la España de comienzo del XVII. Y es que para el poder hegemónico español, que los esclavos africanos se sintiesen representados por alguien de su mismo origen y color – un ‘otro’ como ellos, consciente de su color y posición social aunque perfectamente asimilado, blanqueado, europeizado en modales, conducta, fe y habla, es decir, alguien a través del cual representar el tropo de negro exterior/blanco interior – era sin duda beneficioso, pues ello contribuiría a alimentar la falsa ilusión de poder optar, en el más allá, a una dignidad que les era negada en vida, así como a promover una falsa idea de igualdad identitaria e inclusión socio-racial dentro del sistema español.

Con este proyecto en mente, y viendo que “Benedict had already become the saint of the black Africans who had been transported to the Iberian Peninsula” (Fiume, “St. Benedict...” 30), Felipe III no tardó en aprovechar la oportunidad que se le presentaba con el patrocinio del santo italiano y comenzó a elaborar su particular discurso hegemónico en torno a éste. En 1608, un año después de que llegase a España una segunda reliquia del santo, “Philip III ordered the body of the friar to be transferred from the sacristy to a more fitting resting place, drawing attention to the miracles that had happened not only in Palermo but also in all the places his relics had reached” (Fiume, “St. Benedict...” 29). Tal comentario, perspicaz de cualquier forma que se mire, y cargado de contenido ideológico, no sólo aceleraría la santidad del fallecido (pues probaba que la nación más católica de la Cristiandad respaldaba la santidad de Benito) sino que

además, le permitía poner en práctica su discurso nacional que, tal y como recoge Giovanna Fiume, él mismo introducía del siguiente modo:

“It has pleased the Lord to use his humble servant black of hue to assist the conversion of the Negro population of the Indies, which could not have happened except by divine decree, since this your servant while alive interceded constantly with the Lord for the conversion of those people” (“St. Benedict...” 29)

San Benito, a los ojos del monarca, merecía tales honores por toda su ayuda en la conversión de ‘esas gentes’ en las Indias. Así, acompañando la petición del traslado, el monarca español enviaba a Italia una urna de plata para que en ella se depositasen las reliquias del santo tras la traslación del cuerpo “dalla sagrestia alla chiesa” (Fiume, *Il santo...* 92), aprovechando para reiterar, una vez más, el importante papel que el santo había desempeñado en la conversión de los negros de las Indias: “Philip III decided to endow the uncorrupted body of Benedict with a silver coffin in order to pay homage to his service and above all ‘for the conversion of the black peoples of the Indies’” (Fiume, “St. Benedict...” 29).

Que Benito de Palermo, con sus oraciones, hubiera intercedido ante Dios a favor de la conversión de los negros en las Indias es, ya de entrada dudosa, pues no hay alusión a este aspecto ni en las *vitae* contemporáneas a la muerte del santo (*La vita, l’operi et miracoli fatti cum la grazia d’Iddio per lo venerando Patri Benedetto di San Fradello*, de Giovanni Domenico Rubbiano, y la *Vita et miracola del beato Benedetto di San Fratello*, de Antonino da Randazzo), “nor in the records of the processes of 1594, 1620, and 1625” (Fuime, “St. Benedict...” 29). De lo que sí no hay duda, sin embargo, es que el monarca había patrocinado la figura del negro

siguiendo una imperante necesidad de homogeneización socio-racial y religiosa, orientada hacia el total sometimiento de los esclavos africanos al Catolicismo y a España (en el año 1603 Felipe III le manifestaba a Francisco de Mesa, regidor de Tenerife, de la necesaria “utilidad que se sigue a los esclavos en reducirlos a la Santa Fe Católica”, Cortés López 34). Y del éxito inmediato de su empresa, tampoco hay duda, ya que “en Andalucía y América, [los esclavos negros] comenzaron a rendirle culto, sobre todo tras la llegada de algunas reliquias a la Península, en 1606” (Moreno 120). Y aunque para el año 1623 Antonino da Randazzo aún notaba “che ha fatto miracoli in Spagna e nelle Indie” (Fiume, *Il santo moro...* 33) que realmente confirmasen los poderes de San Benito en esas tierras, la ardiente devoción a Benito entre la población africana de la geografía española se había vuelto una realidad incuestionable. Así lo indica el testimonio de Andrea Ortonali, que en su camino a Lisboa, se paraba a presenciar una procesión hecha en honor a San Benito de Palermo. De ella contaba que, aunque carente de adorno y decoración, era de admiración por la gran devoción que los participantes – todos ellos negros – demostraban:

Durante una processione svoltasi a Lisbona nel 1618, Andrea Ortolani, inviato del vicerè conte di Castro, assiste ad una processione che si svolge in presenza di Filippo III, nella quale era ‘non tanto honorata la pompa, quanto ammirabile la devotione [...]. S’ammirava, tra l’altre cose, una spessa moltitudine di huomini Negri, i quali ad honorare il loro patrono, alla nerezza de’ volti, contraponevano la cadidezza degli animi. Scorgevasi ultimamente l’immagine di un frate zoccolante

nero il quale da coloro era chiamato il Beato Benedetto da Palermo' (Fiume, *Il santo moro...* 128)⁶¹

En 1611, el año mismo en que finalmente se efectuaba el traslado del cuerpo incorrupto del santo de la sacristía a la iglesia del convento, salía a la luz en España el *SNR*,⁶² lo cual dio espacio a algunos a especular sobre la creación de la obra como aportación hagiográfica pro-hegemónica, como fue el caso de Baltasar Fra Molinero, que sugería que “Lope pudo haber recibido el encargo de escribir esta comedia tras la llegada de algunas reliquias del futuro santo a España entre 1606 y 1607” (77). Y es que con su santo negro – al que conscientemente se le otorgaban las características de turco y esclavo con la intención de establecer un paralelismo entre Rosambuco y la población negra peninsular, y no necesariamente entre Rosambuco y el santo italiano – Lope ponía en escena el tropo negro exterior/blanco interior tan favorable a la política imperial en su proyecto de sometimiento racial. Esto es, con Rosambuco proponía en escena a un individuo negro subordinado a la autoridad del amo español, un negro españolizable en modales y habla, convertible al catolicismo, blanqueable y sacrificable, disponible y

⁶¹ En las Indias, el éxito de Benito sería igual. La fama del santo era tal que “fra’ Antonino da Randazzo donaba una reliquia al ‘Padre Commissario delle Indie’” (Fiume, *Il santo moro...* 92) para establecer una mayor conexión con el continente y materializar, de cierta manera, el culto del santo en el Nuevo Mundo. Sería de las Indias que provendrían después muchos de los testimonios utilizados en las investigaciones para los procesos de beatificación y canonización de Benito, en 1712 y 1807 respectivamente.

⁶² Sobre la datación de la obra, John Beusterien indica que ésta debió haberse escrito entre 1604 y 1607, pero no se habría publicado hasta 1611 o 1612.

asimilable a las exigencias del español blanco, pero ante todo y sobre todo, un negro consciente de su posición de otredad e inferioridad socio-racial:

Rosambuco/Benito, ‘el esclavo perpetuo’, afferma l’accettazione della schiavitù como una istituzione di ordine naturale, ordinato de Dio; egli è santo perchè ha compreso il misterio della sua condizione: la sua schiavitù è un male necesario alla sua salvazione [...]. (Fiume, *Il santo...* 197)

El santo ideal que Lope (re)creaba en escena en el 1611 venía siendo en su total apariencia, el modelo de lo que había sido, era y debería ser el esclavo concebido por el poder hegemónico desde su captura hasta su muerte o manumisión.

Pero la (re)creación de este tipo de negro no fue, sin embargo, causada por simpleza autorial o mera propaganda racista pro-hegemónica, como se llegó a decir. Y más bien, lejos de tratarse de “un aborto bárbaro, indigno de tan gran poeta” (*Obras de Lope...* CI),⁶³ o de un texto

⁶³ Sobre la calidad de la pieza Menéndez y Pelayo escribía:

Aunque *El santo negro Rosambuco* nos parezca hoy un aborto bárbaro, indigno de tan gran poeta, debió ser muy grato al vulgo de su tiempo, con las escenas de demonios, las palizas y los cohetes. Así es que no sólo se sostuvo en el teatro, sino que otros ingenios repitieron como a porfía el mismo argumento. De ellos fue el Dr. Mira de Mescua, autor de la comedia *El negro del mejor amo*, inserta en el *Lauren de comedias* (1653, [...]). Esta pieza, algo mejor concertada y aun mejor escrita que la de Lope, si bien muy semejante a ella en lo sustancial de la fábula, desterró de las tablas la obra primitiva, y todavía a mediados del siglo XVIII proseguía representándose [...]. (18).

racista que “perpetuate[d] skin color prejudice” (Beusterien 127),⁶⁴ la producción hagiográfica resultaba ser una perspicaz estrategia discursiva con la que lograr inmunidad censora y poder ofrecer una crítica severa hacia los valores identitarios de *puritas sanguinis* (recuérdese que el poeta escribía en una época y “en una cultura que creía que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza”, Martínez-Góngora 271). Y es que tras una primera lectura superficial, aparentemente pro-hegemónica – y precisamente elaborada para aparentar conformidad ideológica y poder con ello hacerse un hueco en el discurso socio-racial y religioso del poder – se escondía todo un mensaje ideológico contra-hegemónico, anti-xenófobo y humanista, que exponía la problemática moral existente detrás de los discursos raciales y de santidad que creían a los individuos de raza negra indignos e inferiores en base a preceptos de *puritas sanguinis*. Con su (re)creación hagiográfica, Lope atacaba las preconcepciones negativas asignadas al esclavo africano peninsular (desde su sexualidad, a su lenguaje, pasando por su interacción y comportamiento social, su honestidad y su fe) y además y sobre todo, mostraba al vulgo el aspecto humano y noble de todo un grupo social que el sistema esclavista y el fanatismo religioso negaban.

Que esto es así, es decir, que Lope se estaba valiendo del discurso hagiográfico para hacerse un hueco en el espacio público y atacar desde él la política ideológica e identitaria del poder hegemónico, lo prueba la propia obra con su carácter *tradaptativo* (re)creacional: aunque

⁶⁴ John Beusterien acusaba a Lope de reforzar los estereotipos y perpetuar los prejuicios raciales del blanco sobre el negro con la inclusion de personajes negros en sus obras: “representations of Black saints accompany slavery and social institutions that perpetuate skin color prejudice [, and] do not help to end slavery, but help maintain the power structure by providing the signifier against with the White’s eye” (126-27).

inspirada en San Benito de Palermo, la comedia hagiográfica de Lope, con excepción del color del protagonista y un contexto italiano, no guardaba apenas nada con la vida del santo real. De hecho, las grandes diferencias que la separaban de la *vita* del santo habrían llevado, unos años después, a uno de los aprobantes de *El negro del mejor amo* (comedia hagiográfica compuesta por Mira de Mescua, y recreada directamente en el *SNR*) a escribir lo siguiente:

una comedia hay escrita del Santo, que tiene más mentiras que escenas; allí se hallan bandos fingidos, milagros falsos, travesuras indignas, rodamontadas quiméricas, y en fin, se halla en aquella pieza del teatro cuanto no hubo en toda la vida del sujeto (Castro, LXXIII).

Y es que el santo negro de Lope ni había sido pastor ni ermitaño en su juventud. Ni cocinaba para los pobres, ni era consejero espiritual de virreyes. Ni era cristiano, ni mostraba intenciones de querer serlo por voluntad natural. Su santo, por el contrario, era un valiente y temeroso corsario turco, gran enemigo de las flotas españolas en el Mediterráneo, de nombre Rosambuco, descendiente de príncipes etíopes, que llegaba a Palermo tras haber sido hecho prisionero por los españoles en una batalla, y que, a menos de un cambio en la voluntad divina, pasaría el resto de sus días como esclavo de un amo español. Era un personaje negro concebido para ser integrado en la realidad social de la España de comienzos de siglo, preocupada por los ataques otomanos en el Mediterráneo, los potenciales levantamientos berberiscos en el norte de África, y la catequización y españolización de la numerosa población negra africana que habitaba la península.

Consciente de que “sirve el teatro muy bien para representar diferentes visiones políticas por medio de las cuales el dramaturgo puede incorporar su visión” (Huizink 34), Lope exponía su discurso socio-racial contra-hegemónico ya en las primeras líneas del primer acto, que comenzaba *in medias res*. Rosambuco, un valiente pero desdichado capitán de galera de la escuadra otomana que por infortunios del destino era vencido y hecho esclavo por el enemigo español, abre la escena. Y lo hace como víctima, con un triste lamento evocador de una realidad de cautiverio y servidumbre con la que muchos receptores estarían familiarizados. Como el Viejo cautivo o el Cautivo cristiano de *Los baños de Argel* (ca.1580-85) y *Don Quijote de la Mancha* (1605) respectivamente – que tras ser capturados por las flotas enemigas y ser convertidos en esclavos de los vencedores turcos preferían la muerte al cautiverio (“si a ventura/ tendría, antes que fuéredes cautivos/veros en una estrecha sepultura”, 14) – así era igualmente Rosambuco, una infeliz víctima de la guerra, desposeído de dignidad y relegado a la servidumbre y el cautiverio del enemigo vencedor, por lo que también prefería el suicidio:

SANTO: [...] Pero si mi triste suerte

tiene de estar oprimida,

quitarme quiero la vida.

¡Mar salado, dame muerte! (SNR 307-8)⁶⁵

A punto de cometer “el peor de los pecados” (Martínez Gil 157), según los preceptos del Cristianismo, el fiero corsario turco era sujetado por un niño que, apareciendo milagrosamente a

⁶⁵ Las citas textuales se marcan por número de página.

su lado, le anticipaba “que Dios del cielo te guarda/ para que asombres al mundo” (*SNR* 308). “Con tan insigne milagro” (*SNR* 308), Lope no sólo “dignifica[ba] y santifica[ba a Rosambuco], anticipando la coronación espiritual del Santo con la cual se acaba la obra” (Cazal 12-13), sino que además, le permitía elevar y santificar su figura para que así se hiciera más dramática y “palpable para el espectador la importancia de la caída social del personaje” (Cazal 13) que ocurriría momentos después, cuando se dejaba apresar por la flota española.

Aceptando su nuevo destino como esclavo y sin oponer resistencia, Rosambuco rendía sus armas al muy famoso capitán don Pedro Portocarrero, “honra de España y sombro/ del sarraceno enemigo” (*SNR* 309):

DON PEDRO: ¡Vitoria

por Sicilia y por España!

Date a prisión, turco fiero.

SANTO: Espera; las armas ten.

[...]

Que he sido dichoso, digo,

tu esclavo desde hoy me nombro;

ya no me espanta el trabuco

de la fortuna y su afán. (*SNR* 309)

Que Rosambuco se rindiese a Portocarrero era, ya de entrada, un honor, pues éste había sido posiblemente el capitán más conocido y esforzado en el Mediterráneo durante las campañas tunecinas del reinado de Felipe II. Con Portocarrero en la obra, Lope no sólo daba historicidad y

verosimilitud a la trama, gusto al vulgo y satisfacción al poder hegemónico al que aparentemente celebraba, sino que además dignificaba a Rosambuco, pues el capitán, portavoz de la autoridad hegemónica, nada más capturarlo alababa la excepcionalidad y valentía del negro ante el Virrey de España, al que encuentra en su llegada a puerto: “valiente es por extremo, valor tiene” (*SNR* 320). Por su parte, el Virrey, tras un breve intercambio de palabras con el negro, concluía con la misma afirmación:

VIRREY: [...] ¿Cómo te llamas, turco?

SANTO: Rosambuco

VIRREY: ¿Tu patria?

ROSAMBUCO: Es Etiopía

VIRREY: ¿Y tu linaje?

ROSAMBUCO: Reyes fueron, señor, mis abuelos

de aquella gran provincia tiempos muchos.

VIRREY: Valor muestras tener (*SNR* 320)

El reconocimiento que las autoridades otorgaban a Rosambuco se incrementa al conocerse su verdadera identidad:

SANTO: [...] Nací en la adusta Etiopía,

cautiváronme pequeño

los turcos, y en este leño

anduve de años gran copia; (*SNR* 309)

Que además de venir de linaje noble – en sí misma cualidad fundamental en la sociedad áurea, que se regía y definía en base a jerarquías genealógicas – Rosambuco fuese etíope de nacimiento y no turco, contribuía a suavizar aún más las preconcepciones que debieron habitar en el imaginario del vulgo receptor, y además, debieron liberar tensiones entre los espectadores, pues mientras que el turco era moro, y por tanto infiel – esto es, mortal enemigo de la fe verdadera y del imperio español – el etíope sólo era negro, “gente bárbara, y salvaje y silvestre” (Mercado 139), cuyo único pecado había sido no conocer a Dios. Y que, ya de paso, tal información se revelase mediante conversaciones con el famoso capitán y el Virrey de España, terminaría de romper el horizonte de expectativas popular, pues estas breves entrevistas no sólo otorgaban a Rosambuco una autoridad, honor y dignificación completamente ajenos al tipo de esclavo negro africano construido en el imaginario popular, sino que sobre todo, y más importante, presentaba al vulgo una caracterización nueva del negro, ennoblecido, ensalzado y honrado, que estaba totalmente alejada del estereotipo de negro cómico y bufón tan típico de la tradición literaria y cultural áurea:

En las menciones que hacen de los negros los escritores del Siglo de Oro los presentan como gentes de mala fama, expertos en rendir las voluntades de las mujeres, facilitar encuentros difíciles para los amantes y ser hombres de resabio infame, envidiosos, ladrones y dados a la lascivia. (Gutiérrez Azopardo 34)

Lejos de compartir estas cualidades tan negativas y al mismo tiempo tan comunes y estereotipadas entre los escritores áureos, el Rosambuco de Lope conformaba, ya desde el primer momento, su propio tipo de negro, civilizado y educado, humanizado y dignificado, admirable y

merecedor de respeto, un negro que ya existía, pero que la sociedad no reconocía. Sin duda alguna, como ya había notado Frida Weber de Kurlat “es Lope quien [...] los enriquec[ió] y vari[ó], multiplicando las posibilidades del personaje y abriendo nuevos rumbos a su empleo teatral” (696), quien, rompiendo con las reglas del decoro, les otorgó dignidad y protagonismo, y ya no como bufones u objetos de burla y risa del español blanco, sino como sujetos activos merecedores de respeto y admiración, merecedores, como es este el caso por tratarse de la vida de un santo, de reconocimiento y devoción.

Que el negro Rosambuco apareciera “elevado por encima del status que generalmente tenía [el esclavo] en la vida social de la época” (Weber de Kurlat 698), se notaba también en el uso del lenguaje. Además de pionero en la dignificación y el protagonismo escénico del personaje negro africano, Lope lo fue también en cuanto a la articulación de su habla, y así, hacía a Rosambuco “speak ‘normal’ Spanish” (Yarbo-Bejarano 202), y no el estereotípico ‘bozal’ – lenguaje ‘deformado’ tradicionalmente asignado a los africanos peninsulares por los escritores áureos con la intención de degradarlos y provocar la risa y burla del lector/espectador español (como se verá con el personaje de la negra Lucrecia) – que en verdad nada más “reflect[ed] ideological, rather than linguistic realities” (Yarbo-Berjarano 206). Y es que con el uso de un castellano formal y educado el poeta alcalaíno no sólo rompía los estereotipos socio-raciales asociados con el negro, retando con ello los discursos socio-raciales que publicitaban ideologías de diferencia, sino que además, al hacerlo también rompía los horizontes de expectativas populares, pues con un santo como ellos, Lope contribuía a desmitificar la idea de otredad.

Llegando al final del acto, y después de observar cualidades como decencia, decoro, humildad y resignación en Rosambuco, Lope introducía el tema de la santidad del individuo negro en la pieza. Y lo hacía de forma paulatina y dosificada, jugando en todo momento con el concepto de “santo, aunque negro” (SNR 341), más fácilmente digerible para un receptor que creía que Dios era blanco, y la negritud el Pecado mortal. Comenzaba primero con su conversión, ocurrida tras ser testigo presencial de un milagro en la casa donde sirve de esclavo. Cuando Lesbio, su amo, descubre que su esposa Laura mentía cuando le decía que no había sido ella la mujer tapada que en el puerto aquella mañana hablaba con el Capitán Molina, otro de los personajes con los que Lope llena las tramas secundarias, éste, al más puro estilo de *El médico de su honra*, decide limpiar su honor y ordena a Rosambuco que la mate a garrotazos:

LESBIO: ¡Oh, infiel!

¡Acaba, dale garrote;

acaba, ponla el cordel! (SNR 335)

[...]

ROSAMBUCO: Sabe Alá, señora mía,

con la pena y agonía

que hago esto; pero soy

esclavo, sujeto estoy.

[...]

(¡Trance fuerte,

triste boda y desposorio!

Después que navego el mar

no tuve tal compasión
 y a Lesbio no da pasión
 el verla así lamentar. (SNR 335)

Rosambuco – que a este punto, por cierto, muestra más humanidad y compasión que su amo cristiano, a pesar de ser negro y musulmán (que al caso equivalía a sucio, pecador, bárbaro y salvaje) – intercede por su ama y pide a Lesbio que al menos le conceda su último deseo, la confesión de los pecados ante la estatua de San Benito que guardaban en el oratorio de la casa:

ROSAMBUCO: Señor, no seas tan cruel
 ni el enojo te alborote;
 dale este gusto. (SNR 334-35)

Siéndole a regañadientes concedida la última voluntad, Laura se confiesa, y en el momento que pide la absolución al santo, la estatua de San Benito le responde levantando la mano, milagro que lleva a Lesbio a retractarse de su venganza, y a Rosambuco a convertirse al Catolicismo, solicitando el bautismo inmediato:

SANTO: ¡Oh, soberano Benito,
 digno de inmortal corona,
 por vos nueva vida gano!
 Mahoma es ya bien me asombre.
 ¡Muera su Alcorán tirano!
 Benito a de ser mi nombre:

¡señor, yo he de ser cristiano!

[...]

Mandad que el santo bautismo

me den. (*SNR* 337-38)

Mientras Rosambuco espera con ansia el momento en que su amo lo bautice, Lope introduce el segundo acto exponiendo al receptor a un monólogo en el que Rosambuco vuelve a reafirmar públicamente su rechazo del Islam y su abrazo de la fe cristiana:

SANTO: Ya dentro del pecho

nuevos gustos que me dan

valor, ánimo y aliento.

¡Ah, pervertido Alcorán,

dejar tu fábula intento!

Ya mi gloria solicito

y a ser cristiano me incito;

ya con esta ley me alegro.

Blanca el alma, el cuerpo negro,

por vos aguardo, Benito.

Mientras que en la ley me enseñó,

me dilata el bautizarme,

y con gran razón mi dueño; (*SNR* 340)

Con la reiteración de la conversión de Rosambuco – que tras el bautismo aparece en escena “vestido de cristiano, con azada y espuerta” (*SNR* 344) y se hace llamar Benito – Lope no sólo re-afirmaba la fe de su personaje, sino que también desmitificaba la tradicional idea de negritud como signo de pecado y falsa conversión. La verdad de su conversión era además confirmada por los cielos que con orgullo y regocijo enviaban voces celestiales que cantaban la virtud del esclavo negro, y ya de paso, anticipaban que un día llegaría en que se haría santo, esto es, en palabras de Yarbo-Bejarano, “the promise that in the next life the black man will be White” (208):

MÚSICOS: Al cielo divino y franco,
 con la dulce María,
 a un negro rosas envía
 a Dios, que tiene por blanco.
 [...]
 Dios en el libro te ha escrito
 [...]
 que aunque eres negro, habrá día
 que estés bello, hermoso y blanco. (*SNR* 345)

‘Aunque’ de cuerpo negro, la verdadera fe de Rosambuco le ponía blanca el alma (“[...] el bautismo bendito/de la culpa me ha librado”, *SNR* 344); esto es, lo limpiaba y blanqueaba, lo liberaba del Pecado Original al que, según la tradición patrística, estaba condenado el africano de color. Y puesto que el espectador no podría ver más allá de la apariencia física de negro, Lope

insertaba en la obra, muy estratégicamente, al mismo San Francisco de Asís, voz de la autoridad divina, quien por su condición celestial sí podía ver su alma, y por tanto, confirmar desde los Cielos la verdad de su blancura interior. Sucedía esto mientras Rosambuco disfrutaba de un ‘dulce sueño’:

ROSAMBUCO: [...]

mas ¿qué es esto? Quiero echarme,
que me ha dado un dulce sueño.

Recuéstese a dormir, y aparezca san Francisco en un cordón en la mano.

SAN FRANCISCO: [...]

Ya docto en mi luz estás.
Quédate con Dios, amigo,
que ya infinito me alegro
un fraile santo, aunque negro (SNR 341)

Que San Francisco confirmase con sus palabras una blancura de alma equiparable a la de cualquier cristiano viejo, y que además le indicase que debía entrar en la orden y tomar los votos de fraile – aún “cuando la exclusión de los cristianos nuevos y gente de sangre ‘no limpia’ [en los conventos] era general en España” (Fra Molinero 90) – sólo se puede comparar con el vocativo que éste utilizaba para referirse a Rosambuco. Por primera vez en la obra era el esclavo negro referido como ‘amigo’, y no como “canalla” (SNR 307), “turco fiero” (SNR 309), “infiel” (SNR 335), “negro vil” (SNR 347), “perro tizado” (SNR 355), “negro santurrón” (SNR 356), “negro de Barrabás” (SNR 357), o “perrengue negro” (SNR 361), entre la vasta selección de términos degradantes usados por los cristianos blancos. Haciendo que fuese San Francisco quien

le otorgase tan humanizado y digno nombramiento Lope ganaría un poco más de la confianza y la solidaridad del espectador para con su santo negro.

La confirmación celestial de la excepcionalidad de Rosambuco, permitió a Lope introducir otro milagro con el que probar la verdadera castidad del futuro fraile, y ya de paso, romper otro de los estereotipos tradicionalmente asociados con los negros, el de su hipersexualidad y lujuria incontrolada. Éste sucedía cuando Rosambuco, en lugar de atender la hacienda de su amo, decidía hincarse de rodillas y orar a los cielos:

ROSAMBUCO: [...]

aunque a labrar esta huerta
mi señor y amo me envía,
a la Virgen, que es la puerta
de Cristo, el Avemaría
rezalle mi fe concierto. (SNR 344)

Tan suspendido en su meditación se encontraba Rosambuco, que cuando la negra Lucrecia, otra esclava de la casa, entraba en la huerta con la cesta de la merienda y lo veía de este modo se pensaba que el negro dormía, a lo que decidía aprovechar para besarlo. Sin embargo, la castidad y pureza de Rosambuco eran celosamente protegidas por el Cielo, que milagrosamente hacía aparecer una serpiente con fuego con la que espantar a la negra:

NEGRA: [...] Durmiendo sa, caya tú.

Ya yego. [*Haga que le va a besar, y por junto al Santo, hacia la negra, de debajo del tablado salga una cabeza de sierpe con un cohete en la boca echando fuego, o salga el cohete solo, y espántese la negra y vuelva atrás con temor*]

¡Sensú, sensú! (SNR 346-47)

Protegiendo a Rosambuco de los pecados de la carne, Lope también estaba protegiendo a su protagonista de “el estereotipo del hombre negro como individuo esencialmente sexual, endiablado y potencial violador” (Rodríguez García 42), tradicionalmente imaginado por la población blanca de la temprana modernidad. Así, a excepción del intento fallido de Lucrecia por entablar una relación personal con el tan “lindo galán” (SNR 246) Rosambuco, no se apoya en la obra la idea de lujuria, erotización o hipersexualidad en el individuo africano. Todo lo contrario, el tipo de negro que Lope estaba (re)creando rompía la preconcepción de que sólo “whiteness and sexual purity” (Beusterien 108) eran lo que conformaban “the language and body of the imperial Spaniard” (Beusterien 108), y además ofrecía igualdad de parámetros, pues proponía a un negro sexualmente casto, puro y limpio, del modo que habría podido ser cualquier otro hombre blanco y cristiano, de vida santa y devota, en el panorama español.

El breve suceso milagroso de la serpiente y el fuego, además, también ofrecía a Lope la oportunidad de poner en escena otros dos estereotipos asociados con los esclavos negros africanos: la supuesta holgazanería de éstos y su bajo rendimiento laboral, y su presunta religión y costumbres de brujería y nigromancia. Así, tras ver cómo una serpiente con fuego se interponía repentinamente entre Rosambuco y Lucrecia para evitar la mancha de la carne en el santo,

Lesbio, que observaba la escena desde la distancia, decidía reprender a su esclavo, pues no sólo veía en éste una fuente de quimeras y brujería, sino también de haraganería:

LESBIO: ¡Válgame Dios, oh, señor!

¿Para esto te bautizaste?

¿Con qué hechizos, di, sacaste

la sierpe de mi temor?

SANTO: ¿Qué sierpe? Yo no he sabido

ninguna cosa.

LESBIO: No habrás,

que te has estado dormido.

¿Tanto trabajo has,

que así el sueño te ha rendido?

¡Qué bien miras por mi hacienda!

¡Qué bien que está cultivada

la huerta!

[...] No has meneado el azada,

y quieres tenga la rienda

de mi enojo, ¡perro!

SANTO: Un tanto

suspende tu furor vano.

LESBIO: ¿Querrás hacer un encanto

con que engañarme, villano?

[...] ¿Cómo no has labrado nada? (SNR 347-48)

Esta breve escena con tantas las acusaciones contra el esclavo negro – obviamente injustas para el receptor de la comedia, que conocía que Rosambuco era casto, puro e inocente, además de santo – no sólo servía a Lope para poner al vulgo un poco más de parte del esclavo negro, haciendo que éste se solidarizase ante la injusticia de un amo intolerante, que acusaba a su esclavo en base a estereotipos raciales, sino también para llamar explícita y públicamente la atención sobre la falsedad de las preconcepciones socio-raciales que acusaban y condenaban a la población negra africana sin prueba o sentido. Pero además y sobre todo, le servía a Lope para distanciar al espectador de sí mismo y poder enfrentarlo su propia voz, es decir, enfrentarlo desde la distancia a sus propios estereotipos y preconcepciones ideológicas sobre la santidad en un negro africano y su condición de esclavo. Y es que con Lesbio (español, cristiano viejo, blanco, católico), Lope ponía en escena un espejo social con el que mostrar al vulgo su propia imagen y su propia conciencia, y con el que propiciar un momento de autoevaluación identitaria y de reflexión sobre la validez y consistencia de las ideologías racistas y los estatutos de *puritas sanguinis* que decidían qué era ser cristiano, católico y español. Con esta escena en particular, y con la obra en su conjunto en general, el poeta enfrentaba al vulgo con su propia actitud de intolerancia e inmoralidad ante un ‘otro’ que al fin de cuentas no era tan ‘otro’ como se le había hecho pensar.

Claro que, a estas alturas de la obra, el receptor de la comedia ya se habría distanciado, al menos en parte, de la norma al solidarizarse con el esclavo negro, y habría roto muchos de los estereotipos y generalizaciones preconcebidos en torno a los negros, pudiendo identificar, por un

lado, el error en el que caía Lesbio al no reconocer la santidad de su esclavo, y pudiendo examinar desde la distancia, por otro, la injusticia de sus acusaciones. Pero por si acaso, en el supuesto de que algún receptor aún se sintiese reacio a sancionar el tratamiento negativo y tan injusto de Lesbio para con Rosambuco, Lope introducía un paralelismo hagiográfico intertextual potencialmente conocido por el vulgo alcalaíno: el de San Isidro Labrador (patrón de Madrid, fallecido en 1172, y beatificado en 1616 y canonizado en 1622 por Paulo V y Gregorio XV respectivamente), que al igual que Rosambuco, también había sido siervo de un señor feudal para el cual debía trabajar la tierra. Evocando en escena *El rústico de cielo (RC)*, comedia hagiográfica dedicada a este santo madrileño y presentada por Lope unos años antes de *SNR*, el poeta recuperaba la escena en la que Isidro era igualmente acusado de holgazanería por su señor:

IVÁN: ¿Eso pasa en mi hacienda?

[...]

¡Buen labrador tengo en casa,
a buen dueño se encomienda!

[...]

¿Qué mucho, si duerme tanto?

[...]

Dime, villano ¿es razón
que con tanta perdición
trates mi hacienda en efeto? (*RC* 907-09)

Evocando en la mente del espectador una parte de la vida de San Isidoro, paralela a la de Rosambuco, sería más fácil que el vulgo se pusiese del lado del esclavo, y no del amo, a pesar de que el segundo fuera uno de ellos, y el primero un ‘otro’ marginal. Y es que, de haberse, en el caso de Isidro, justificado el descuido de un trabajo que como siervo estaba obligado a hacer en favor de la oración, y no del sueño, como falsamente se le había acusado, entonces, igualmente, también debería justificarse la inactividad de Rosambuco en el cultivo de la huerta, pues éste, al igual que Isidoro, era un santo obligado primero a los trabajos del Cielo. Con esta estrategia discursiva, indicadora consciente de la idea de “que tan buen santo puede ser un blanco como un negro” (Diago 63), Lope no sólo brindaba a Rosambuco, y a todo el grupo social al que éste representaba, la oportunidad de redimirse, esto es, de eximirse de las típicas acusaciones, alimentadas por falsos estereotipos y falta de comprensión, sino que además, por otro lado, ofrecía al espectador una lección moral sobre conceptos como tolerancia, igualdad racial y comprensión.

Al igual que Iván había hecho con Isidro en *RC*, Lesbio, tras haber caído en la cuenta de su error y reconocer la verdadera santidad de su esclavo negro, modificaba completamente su actitud hacia Rosambuco, y de repente no sólo lo estimaba y amaba, sino que además lo pasaba a tratar de señor, subvirtiendo con ello los roles socio-raciales de ambos personajes:

LESBIO: [...]

Ya de conocerte acabo,
ya tu santidad alabo
ya te estimo y tengo amor:
de mi casa eres señor,

no te llames más esclavo.

[...]

a tus pies, santo bendito.

[...]

Quiero

que seas mi dueño y cabeza.

Pide, acaba, pues que ves

que hasta a besarte los pies

me obliga tu santidad (*SNR* 349-50)

Que Lesbio se postrase a los pies de su esclavo, al que de repente llamaba ‘señor’, ‘dueño’ y ‘cabeza’, representaba un ataque directo a las bases ideológicas socio-raciales forjadas por los poderes hegemónicos, pues de repente el amo blanco se convertía en vasallo del esclavo negro, y el esclavo negro, en señor del amo blanco. Con tal inversión de roles, Lope no sólo cuestionaba el significado del concepto mismo de subordinación, construido en base a diferencias estrictamente raciales; además, educaba al espectador en una nueva definición del propio concepto: de existir la subordinación entre los hombres, no debiera basarse ésta en aspectos raciales o sanguíneos, sino solamente en cuestiones de fe y santidad, y éstas, al caso, no tienen color. Pero con dicha inversión de roles, sobre todo, el poeta traspasaba los límites raciales establecidos socialmente: con un blanco subordinado a un negro, Lope cuestionaba y subvertía abiertamente la ideología hegemónica, que abogaba por una identidad española única, formada exclusivamente por individuos cristianos viejos, puros y blancos posicionados a un nivel social

superior, y opuestos al ‘otro’ antagónico (no-español, no-cristiano viejo, sucio y negro), que debía mantenerse en el margen de la inferioridad y exclusión.

Que Lope mostrase a Lesbio postrándose ante Rosambuco sería, sin embargo, sólo un reflejo social de una de las posibles reacciones del individuo blanco áureo ante la presencia de un hombre que, ‘aunque’ santo, era esclavo y negro. No todos los cristianos viejos de la sociedad española del XVII habrían reaccionado ni de la misma manera ni con la misma disposición de Lesbio, pues la negritud prevalecería sobre la santidad a los ojos de muchos. Pedrisco, por ejemplo, donado en el convento franciscano al que Rosambuco entraba nada más recibir el permiso de su amo, reaccionaba a la santidad de Rosambuco de forma completamente diferente a Lesbio. Este franciscano, en lugar de mostrar reconocimiento y veneración, respondía a la santidad de Rosambuco con incredulidad, odio y absoluto rechazo, pues siendo él mismo la voz de las falsas estereotipaciones y del racismo, no podía concebir status social ni reconocimiento público en un negro, y mucho menos, aceptar su santidad.

Como voz representante del individuo español católico, cristiano viejo y blanco construido históricamente en el imaginario popular por los poderes hegemónicos dominantes (igualmente cristianos viejos, católicos y blancos), Pedrisco ponía en escena la que sería la reacción de una gran parte de la población áurea tras ser expuesta a los conceptos de negritud y santidad. Creyendo que existían diferencias raciales causadas por cuestiones de linaje y pureza de sangre, Pedrisco entendía la sociedad española en dos facciones básicas: aquella sociedad que era española, compuesta por individuos blancos, cristianos viejos y de sangre limpia, y a la que él mismo pertenecía, y aquella que, a pesar de estar en España, no era española sino una ‘otra’

marginal, la de aquellos individuos contaminados por el pecado de un pasado árabe o un color de piel no blanco, aquella a la que Rosambuco pertenecía. Así, cuando Rosambuco, que al poco de entrar en el convento era hecho guardián por su gran sencillez, pobreza y oración, amonestaba humildemente a Pedrisco por murmurar, “porque es cosa/ para religiosos odiosa” (SNR 355), éste le respondía con la autoritaria arrogancia y el desprecio del que se cree superior:

PEDRISCO: Señor perro penitente,
 soy, aunque donado, hidalgo,
 y no se usa en mi linaje
 la almohaza; el tono abaje,
 y pues sabe que es un galgo,
 y que no está en el convento
 para venirme a reñir,
 al establo se puede ir, (SNR 355)

Echando mano del discurso hegemónico de exclusivismo y separación racial asentado en el imaginario popular, Pedrisco atacaba a Rosambuco con insultos y desprecios verbales cargados del simbolismo socio-racial existente en torno a la división blanco/negro: ‘aunque’ donado, Pedrisco era ante todo hidalgo cristiano y de linaje limpio y blanco (así implicado por la referencia a que su linaje no hace uso de la almohaza, instrumento de origen árabe), y por tanto de sangre pura. Su origen genealógico y su *puritas sanguinis* eran en la España de comienzos del XVII más que suficientes para exigir de Rosambuco respeto y separación, por ser éste, al fin, un esclavo manchado, un ‘otro’ inferior y marginal, excluido del concepto de España elaborado por

el discurso socio-racial del poder hegemónico. Además, su condición de cristiano viejo también le permitía exigir la subordinación de Rosambuco, pues aún a pesar de que Pedrisco pertenecía al rango más bajo en la jerarquía conventual franciscana, y Rosambuco el guardián del convento, el primero era blanco, y el segundo no, y ello era razón suficiente para justificar el sometimiento del negro sobre el blanco:

PEDRISCO: ¡Que a un negro de Manicongo,

idiota, simple, sin conciencia,

de mala lengua y prudencia,

que no se harta de mondongo,

esclavo de un capitán,

sin celo ni entendimiento,

los frailes deste convento

lo elijan por guardián!

No puedo sufrillo, rabio.

¡Miren aquí el seor negrote,

lego sin ser sacerdote;

mandinga, zape o arabio,

guardián de San Francisco

y de los demás prelado

y que siendo ayer donado,

mande hoy al pobre Pedrisco!

¡Vive Dios que he de hacer

mil burlas! ¿Con quién se torna
 el negrazo de Mahoma?
 ¿Mi prelado había él de ser?
 ¡Mal año para su casta,
 galguna, bárbara y perra! (SNR 359-60)

Que Rosambuco, ‘esclavo’, ‘de mala lengua’ y ‘sin entendimiento’, gozase de una posición de autoridad en el convento – otorgada en todo caso por la unanimidad de los frailes de la casa – era algo extraño y nuevo para Pedrisco, cuyo reducido e ideológicamente modelado horizonte de expectativas no concertaba en un ‘negro’, ‘idiota’ y ‘simple’ ningún tipo de status social, y mucho menos superioridad jerárquica. Pero que además Rosambuco, el ‘negrazo de Mahoma’, en calidad de prelado, tuviese la autoridad de darle a él, un blanco cristiano viejo, mandatos o castigos, se volvía absolutamente absurdo e insufrible, totalmente intolerable y insultante para el blanco Pedrisco, que no pudiendo ‘sufrillo’, ardía en ‘rabia’.

Y esta rabia tan incontinida de Pedrisco, sin duda originada en su incapacidad para entender la superioridad jerárquica en un ser tradicionalmente considerado inferior, era particularmente avivada, además, por la sensación de miedo que éste habría sufrido ante el reconocimiento de su propia inferioridad y falta de control. Y no sólo como individuo ‘blanco’ desposeído del privilegio de ser superior ante un individuo negro de sangre ‘impura’, sino más bien para consigo mismo, como individuo ‘natural’ desposeído de sí mismo y consciente de la construcción social modelada por el poder hegemónico que él mismo era. El horizonte de expectativas de Pedrisco, limitado por las ideologías de separación racial y superioridad

sanguínea, se encontraba de repente asaltado por unos nuevos parámetros sociales que admitían la igualdad socio-racial, que eran incomprensibles e inconcebibles, totalmente incorrectos y contrarios según su homogeneizada visión social, y que retaban las fundaciones de su identidad socio-racial. Y por ello reaccionaba con palabras cargadas de rabia incontinida.

Cuanto más avanzaba la obra, y más evidente se volvía la santidad de Rosambuco, más aumentaba el nivel de rabia y odio en Pedrisco, llegando incluso en un momento su palabrería ofensiva a materializarse en violencia física. Así sucedía cuando, no pudiendo aceptar el nuevo orden social, y aún por encima, no pudiendo acertar a destruir la virtud e integridad monásticas de Rosambuco con burlas, mentiras, insultos y vejaciones, Pedrisco terminaba por descargar su ira a base de golpes contra el santo:

PEDRISCO: El perro miente

y quien aquí le consiente:

al galgo sucio, asqueroso,

merece que así le trate.

¡A mí escandaloso, perro!

Mas en no vengarme yerro:

a coces es bien le mate. [*Dale de coces*] (SNR 356)

Pero el comportamiento xenófobo y deshumanizado de Pedrisco, que golpeaba a Rosambuco con la saña y el desprecio del que maltrata a un indigno ‘perro’ ‘sucio’ ‘asqueroso’, tenía su razón de ser en escena. Más que representar una reacción particular de un individuo, la presencia de la violencia, y todas “las palabras y acciones de Pedrisco [que] están sacadas del acerbo folklórico

y literario de la época” (Fra Molinero 95-96) resultaban ser otro espejo social crítico con el que Lope volvía a llamar la atención del vulgo sobre la realidad social que se escondía tras el velo de la ficción de la comedia hagiográfica, y que estaba ocurriendo en la España de comienzos del XVII. A través del uso de la violencia ejercida sobre un individuo santificado, el poeta lograba, por un lado, robustecer su mensaje humanista en el campo de visión popular, y por otro, crear una mayor conciencia social sobre las vejaciones y los malos tratos que el negro, por su condición de negro, injustamente sufría a mano de los amos blancos. Con la violencia en escena, además, Lope empujaba al vulgo hacia una mayor solidaridad con el protagonista, pues lograba que el público quisiese distanciarse de un ser tan detestable y condenable como era Pedrisco:

el desprecio de Pedrisco hacia su superior[...] tiene el efecto contrario en el público[...]. Pedrisco, que representa la actitud racista más descarnada, es condenable a los ojos del público por sus propios defectos [...]. [C]on sus excesos de crueldad y violencia, es la imagen en la que el público que asiste a la comedia o el individuo que la lee escrita no se va a reconocer” (Fra Molinero 95-96).

Pedrisco representaba un ejemplo de lo que no se debiera ser, pero en realidad se era la España de la temprana modernidad, y con su presencia en la obra Lope pretendía crear conciencia de ello. Y es que Pedrisco era el modelo perfecto con el que abrir los ojos del español áureo ante lo inhumano del tratamiento ejercido sobre el negro africano, no sólo por su condición de donado franciscano, sino también por el contexto hagiográfico en el que ocurría: que fuese un religioso quien perpetrase tales abusos desafiaba completamente las definiciones establecidas de lo que era, o debía ser, un cristiano en la sociedad áurea (uno que poseía blancura y pureza genealógica

pero carecía de humanidad y respeto, o uno que tenía humanidad y caridad pero carecía de blancura genealógica), pero que además lo hiciese dentro de un contexto hagiográfico contribuía a exagerar y amplificar más lo errado de sus acciones, pues el Rosambuco contra el que acometía, además de negro y esclavo, era protagonista y santo.

El mensaje humanista con el que concienciar a la población áurea sobre lo erróneo de las presuposiciones identitarias fundadas en conceptos de *puritas sanguinis* y limpieza racial, llegaba a su clímax, sin embargo, hacia el final de la obra, cuando Rosambuco, por ser santo y negro, debía ofrecer su cuerpo para la salvación de un hombre blanco. Así se lo pedía su ama Laura que, llegando en carrera al monasterio, le contaba a Rosambuco el incendio en el que fallecía su esposo Lesbio:

LAURA: Persona santa,
 si el haber mi esposo sido
 dueño vuestro, si en mi casa
 habéis, aunque sea con tasa,
 Santo, nuestro pan comido;
 si aqueste estado en que estáis,
 Benito, por su ocasión
 os pone en obligación
 que ahora le socorráis
 que me le devolváis vivo os ruego.
 Santo, no me lo neguéis.

Murió Lesbio, ¿no le veis?

Matóle el nocivo fuego.

Si a todos vuestro valor

participa, negro santo;

si a todos socorréis tanto,

dad vida a vuestro señor.

[...]

SANTO: [...] dame, Dios, mi dueño vivo,

que pues yo fui su cautivo,

no he de serle ahora ingrato...

[...]

A la propia hora y punto,

Laura, que expirare yo,

el cielo te concedió

darle vida a este difunto.

[...]

LESBIO: ¡Milagro, merced crecida!

¡Viva el santo que me dio

la vida cuando expiró! (SNR 387-89)

Como un Jesús que debía entregarse a la muerte por voluntad de su Señor para la redención del hombre, así el negro Rosambuco debía sacrificarse y dar su vida por la resurrección de su “señor” (SNR 387) y “amo” (SNR 389), pues como su esclavo se lo debía. Y es que por ser

negro, aunque santo, Rosambuco era, ante todo, un esclavo. Y ser negro y esclavo, aunque santo, en la España de la temprana modernidad, equivalía a deshumanización, y ello, por tanto, aceptaba su cosificación.

La deshumanización y cosificación del individuo negro africano fueron conceptos bien conocidos por el español áureo pues además de la brutal realidad de la trata de esclavos, permitida y promovida por los poderes hegemónicos en base a principios geopolíticos y económicos, y tan criticada en 1571 por Tomás del Mercado,⁶⁶ ya desde muy temprano se venía naturalizando en un entorno primordialmente hagiográfico – y quizás por influencia de las artes visuales religiosas que enfatizaban cada vez más el dolor y el sufrimiento físico y emocional en sus obras – un discurso artístico que deshumanizaba al negro y que, a medida que pasaban las décadas se volvía más violento y salvaje, llegando incluso a rozar la barbarie. Tal fue el caso del

⁶⁶ Sobre el trato bestial que los negros africanos recibían desde su captura en África hasta su destino final, bien en Europa, bien en América, Fray Tomás del Mercado decía lo siguiente: “Demás, aunque esto es accidenta, que los tratan cruelísimamente en el camino, quanto al vestido, comida y bebida. Piensan que ahorran trayéndoles desnudos, matándolos de sed y hambre, y cierto se engañan, que antes pierden. Embarcan en una nao, que a las veces no es carraca, cuatrocientos y quinientos de ellos, do el mismo olor basta a matar los más, como en efecto muchos mueren, que maravilla no es mermar a veinte por ciento. Y porque nadie piense digo exageraciones, no ha cuatro meses que dos mercaderes de gradas sacaron para Nueva España de Cabo Verde en una nao quinientos y en una sola noche amanecieron muertos ciento y veinte, porque los metieron como a lechones y, aun peor, debajo de cubierta a todos; de su mismo huelgo y hediondez, que bastaban a corromper cien aires y sacarlos a todos de la vida, los mató, y, fuera justo castigo de Dios, murieron juntamente aquellos hombres bestiales que los llevaban a cargo. [...] Contar lo que pasa en el tratamiento de los que viven sería un nunca acabar. Después espantémonos de la crueldad que usan los turcos con los cristianos cautivos poniéndolos de noche en sus mazmorras; cierto, muy peor tratan estos mercaderes cristianos a los negros, que ya son también fieles, porque en la ribera, al tiempo de embarcarlos, los bautizan a todos juntos con un hisopo- que es otra barbaridad grandísima” (141).

llamado ‘milagro de la pierna negra’ efectuado por los santos sirios, Cosme y Damián y las numerosas (re)escrituras iconográficas de su leyenda, que en el caso particular de España, “reveal imperial attitudes towards those on the edge of Spanish society” (Fracchia 179). La leyenda original, relatada por Jacobo de Vorágine a mediados del siglo XIII, contaba que estos dos hermanos doctores, convertidos en mártires cristianos tras una muerte violenta por motivos de fe allá por el siglo III, se habían aparecido a uno de sus devotos seguidores mientras éste dormía, para cortarle la pierna gangrenada y así salvarlo de una muerte segura. Sabiendo que ese mismo día había fallecido un negro etíope, los santos médicos aprovecharon y le amputaron la pierna sana al cadáver del africano para luego ponérsela al feligrés devoto (figs. 2 y 3). Cuando el enfermo se despertaba a la mañana siguiente, descubría que su pierna enferma se había convertido en una sana, aunque negra:

In this church a man whose leg was consumed by a cancer, devoted himself to the service of the holy martyrs. And one night as he slept, the saints appeared to him, bringing salves and instruments, and one said to the other: ‘Where shall we find new flesh, to replace the rotted flesh which we are to cut away?’ The other replied: ‘This day an Ethiop was buried in the cemetery of Saint Peter in Chains; do thou fetch his leg, and we shall put it in the place of the sick one!’. Thereupon he hastened to the cemetery and brought back the Moor’s leg, and they cut off the leg of the sick man and put the other in its stead. Then they anointed the leg with the salve they had cut off, and attached it to the body of the dead Moor. When the man awoke and felt no pain, he put his hand to the leg, and discovered that the wound was no longer there. Wondering whether he was himself or another, he held a

candle to the leg, and still found no ill in it. Then, overjoyed, he leapt from his bed, and narrated to all what he had seen in his dreams and the manner of his curing. Speedily therefore they sent to the Moor's tomb, and found his leg cut off, and the sick man's leg laind in the tomb beside the Moor. (Voragine 577-78)

Esta historia, que “in Italy, where it had originated in the second half of the fourteenth century, soon declined [...] became very popular in Spain, Germany and Flanders by the middle of the fifteenth century” (Fracchia, “Constructing...” 181), esto es, en una época y una geografía que coincidían con el nacimiento del imperio español y con el fenómeno del comercio de esclavos africanos y el mercado negrero al por mayor. Unas de las representaciones más tempranas del milagro de la pierna en España fueron las del catalán Jaume Huguet y el castellano Pedro Berruguete, que en el año 1460 y 1490 respectivamente, ofrecían la escena en la que los santos, acompañados de dos ángeles, finalizaban exitosamente la operación del trasplante mientras el paciente dormía (figs. 4 y 5). Si bien estas obras se mantenían fieles a la versión italiana medieval del milagro, representado el momento del trasplante de una pierna por otra en el dormitorio del enfermo, con el avance del siglo – y en paralelo con el crecimiento del comercio negrero y los altos niveles de violencia de ello derivados – la iconografía hagiográfica española de este milagro fue re-escribiéndose paulatinamente. Tal fue el caso de la obra atribuida a Fernando del Rincón, que alrededor del año 1500, ya comenzaba a modificar la historia insertando características propias, las cuales, precisamente por ser exclusivas y “unique to Spanish representations of the miracle in early modern Europe” (Fracchia, “Constructing...” 184), podrían ser entendidas como un reflejo de las tensiones raciales de la época de las que Lope se estaría haciendo eco en su hagiografía. En su particular versión, los santos finalizan con éxito el

trasplante de la pierna, pero la placidez del enfermo, que duerme en su cama con la nueva pierna negra, se contrasta con la desagradable presencia, en primera plana, del cadáver del negro – rescatado del olvido del cementerio por el artista, y explícitamente expuesto como ente cosificado a disposición del hombre blanco – que además de aparecer tirado en el suelo indignamente, tiene perfectamente insertada la pierna putrefacta y enferma del individuo blanco (fig. 6).

Pero la cosificación y degradación del negro sólo empeoraría con el avance del siglo, y así, si en 1533 Felipe de Vigaray nos presentaba la misma escena, aunque esta vez con el negro africano semi-muerto, en posición sedente y con cierta expresión de dolor mientras acerca su mano a la herida abierta que la extirpación de la pierna había dejado en su muslo (fig. 7), en 1539 Isidro Villoldo presentaba al negro vivo y consciente, agarrándose el muñón con gran expresión de dolor (fig. 8) tras haber sufrido la amputación de su pierna. El grado de repulsión e indignación que tal detalle hagiográfico produce a la vista de un espectador contemporáneo, aumenta al apreciar los otros detalles de la pieza, ya anotados por Carmen Fracchia, que contribuyen a hacer más abismal la diferencia entre un humanizado blanco y un tan deshumanizado negro:

The black man, placed close to the viewer, holds the stump of his leg with his right hand and screams with pain. His dramatic depiction contrasts markedly with the unconcerned expressions and attitudes of the holy physicians who are concentrating on the grafting operation and on the welfare of their patient. It is also significant that the body of the black is lying in the ground and runs parallel

to the healed white man, who, in contrast, lies on a bed and is sedated. (Fracchia, “Constructing...” 184)

Tal ejemplo de barbarie y degeneración de los valores humanos del español católico y blanco no debió haber pasado desapercibido en su tiempo tampoco. Y aunque para algunos tales representaciones hagiográficas hubieran representado “una aparente prueba de igualdad racial (blanco y negro compartiendo un mismo cuerpo)” (Manguel 161), en verdad no lo eran, ni se podían justificar, pues en todas las representaciones “el cuerpo blanco que los santos favorecen es mucho más precioso que el del etíope mutilado” (Manguel 161).

El etíope mutilado de las iconografías hagiográficas españolas, cosificado, deshumanizado, atormentado y finalmente sacrificado por el bienestar del hombre blanco, guarda grandes paralelismos con el negro del *SNR* de Lope. No sólo por el contexto hagiográfico en el que se presentan ambas historias, o por el origen etíope de sus protagonistas africanos, sino también por el paulatino progreso de degradación, vejación y violencia al que se exponía al negro, llegando en ambos casos a terminar su vida con un sacrificio mortal para la redención del hombre blanco y cristiano. Estas casualidades posibilitan la idea de que Lope debió haber conocido las diferentes producciones hagiográficas en torno a los santos y el milagro de la pierna negra, pues además, tanto en Alcalá de Henares como en Valencia, ambas ciudades universitarias en las que Lope vivió, los santos Cosme y Damián gozaban de gran fama entre los estudiantes de medicina de quienes eran patronos, y además existían en estas ciudades cofradías y hermandades en honor a ellos que preparaban eventos en su honor. Y es posible argumentar, como ya lo hacían Sirera y Vallejo González cuando decía que los comediógrafos “se ayudaron también de

la iconografía para la escenificación” (55), que las diferentes representaciones hagiográficas del milagro de la pierna negra debieron haber servido a Lope como fuente de inspiración para exponer su opinión sobre el tratamiento de los negros en una España que buscaba una identidad nacional exclusiva, religiosa y racialmente homogénea.

Viendo la singular naturalidad con la que el poder hegemónico permitía y patrocinaba, a través de un contexto puramente hagiográfico, la barbarie, Lope habría escrito sus comedias hagiográficas de protagonistas negros como una forma de contraataque discursivo a favor de la humanización y dignificación de este grupo social tan importante en la España áurea. Y que Lope propusiese un final trágico, con la muerte sacrificial del negro por la redención del hombre blanco – al igual que lo habían hecho los Santos Cosme y Damián según las re-interpretaciones iconográficas recién mencionadas – no habría significado que éste, una vez más, participase de la ideología racial del poder hegemónico, o del deshumanizado estilo con el que se venía tratando a los negros desde su introducción en la península con el comercio negrero, como se le ha criticado. En verdad, tanto la muerte sacrificial como la perpetua esclavitud de Rosambuco a causa de su color, habrían servido a Lope para atacar el sistema en su totalidad, pues con ello ponía en escena la esencia de un hombre, un ser humano definido más allá de su color, que era víctima mortal de las ideologías raciales de un tiempo. La (re)creación del final, con la muerte sacrificial de Rosambuco, en fin, habría servido básicamente de espejo crítico social con el que reflejar la realidad del esclavo africano peninsular, en un claro intento solidario de despertar la conciencia social de los espectadores y moverlos hacia el cambio en socio-racial, la tolerancia y la pluralidad nacional, más allá de las presuposiciones identitarias que los poderes hegemónicos (el Estado y la Iglesia) promovían en base a sus necesidades geopolíticas, económicas y raciales.

Y que Lope se hubiese ganado el favor y respeto popular para con su santo, y que el propio espectador llegase a auto-evaluarse y retractarse de sus preconcepciones raciales, viendo en escena el reflejo de todas las erradas e indignantes asunciones que el sistema hegemónico había inculcado en torno a los negros africanos por cuestiones geopolíticas de “legitimación de las desigualdades sociales” (Rodríguez García 43), es por supuesto, sólo una posibilidad imaginable. Si bien no es posible conocer con certeza las reacciones inmediatas del espectador áureo en el momento de la representación, sí puede inferirse, sin embargo, que la obra, que tanto gozó del favor popular, debió haber cumplido satisfactoriamente los cometidos autorales hasta aquí explicados, y debió haber movido al vulgo hacia la reflexión en cuanto al tema de la identidad y la categorización del individuo en base a diferencias raciales. Y no sería sólo por todo el tiempo que *SNR* estuvo en los escenarios, o por todas las adaptaciones que se escribieron a partir de ella (*El negro del mejor amor*, de Vélez de Guevara, o *El esclavo más dichoso y negro del Serafín*, de Rodrigo Pacheco, entre otras), sino sobre todo por los cambios sociales que comenzarían a verse en España poco después de la puesta en escena de la obra: con el transcurso del siglo, y coincidiendo con la fama de la comedia del santo negro, no sólo aumentó el número de esclavos negros manumitidos y libres, y se hizo más evidente su inserción social y tratamiento igualitario en el panorama socio-cultural de la España áurea, tal y como se observa con Cristóbal de Meneses y Leonardo Ortiz, esclavos manumitidos que se convirtieron en sacerdote dominico y abogado respectivamente, o los famosos casos de los esclavos libres Juan de Pareja y Sebastián Gómez, aprendices y discípulos de Diego Velázquez y Esteban Murillo. Además, también disminuyó cuantiosamente la trata negrera, y no sólo a causa de la separación definitiva entre España y Portugal, sino también y sobre todo, por la nueva conciencia social y

humanista que emergía en el español blanco obligaba a renegar de tal comercio y forma de vida, tan “en contra de la naturaleza racional” del hombre (López García 49). Pero sobre todo, con el avance del siglo, decreció la violencia contra ellos perpetrada y se fue desmembrando la esclavitud como sistema económico y social, de modo que “a finales del siglo XVII el número de esclavos empezó a decaer considerablemente” (Castellano 56), y para mediados del siglo XVIII se abolía la esclavitud en España. Además, las representaciones españolas de las vidas de los Santos Cosme y Damián, a partir de la segunda mitad del XVII volvieron al modelo europeo, representando diferentes escenas de las vidas de los santos (particularmente sus martirios), y dejando de lado el milagro de la pierna negra.

Sin duda alguna, en tanto que “no es nunca inocente el acto por parte del dramaturgo de elegir y seleccionar la materia histórica para su drama, sino que refleja siempre un acto de compromiso con el presente” (Huizink 33), Lope seleccionó, tradujo, adaptó y (re)creó la hagiografía del santo italiano Benito de Palermo – también negro, aunque ni turco ni esclavo – a su interés particular, a su propio compromiso para con su presente: el cuestionamiento de los arcaicos valores socio-raciales que discriminaban y generaban otredad, odio y violencia en una sociedad moderna y humanista. Con Rosambuco Lope construía su propia versión de la vida del santo negro italiano, y lo hacía prestando atención a cuestiones geopolíticas, sociales y raciales de gran relevancia social para una España imperial de comienzos de siglo que luchaba por definir la identidad nacional de su nueva geografía. Así, seleccionando los materiales hagiográficos del santo de Palermo – o más bien, *trad*-aptándolos (re)creativamente a su propia visión de lo que debía ofrecer la *vita* de un santo negro – el poeta alcalaíno optaba por deshacerse de los aspectos más religiosos y propiamente hagiográficos de la historia, para enfocarse exclusivamente en las

controversias socio-raciales que la presencia hipotética de un santo negro, turco y esclavo, habría despertado entre la población española, cristiana vieja, católica y blanca de la España imperial del siglo XVII.

Consciente de la fuerte política de separación socio-racial y exclusivismo identitario que, basándose en principios de homogeneidad religiosa y pureza de sangre, intentaba crear una identidad nacional ‘española’ excluyente y marginadora, Lope llevaba a escena un ataque contra-hegemónico en forma de comedia hagiográfica. Con el santo Rosambuco el poeta desestabilizaba públicamente los pilares fundacionales sobre los que se quería asentar la nueva identidad nacional española, pues no sólo negaba los estatutos de *puritas sanguinis* que insistían en separar biológicamente a unos de otros, y que además apoyaban un complejo entramado ideológico donde limpieza de linaje y ‘blancura’ se construían en oposición a ‘otredad’, ‘suciedad’ y ‘negritud’. Además, negaba la asunción hegemónica de que Dios fuera blanco y el negro, por negro, un sucio Pecado, y con ello atacaba la tradicional creencia de que, por sucio y pecador, el negro era inferior y por tanto esclavizable. Pero sobre todo, desmitificaba la idea social que en general se tenía de los negros africanos, (pues a través de la santidad, en el caso de Rosambuco, elevaba al individuo negro a la altura del blanco), y agitaba los horizontes de expectativas populares, proponiendo nuevos paradigmas socio-raciales (un santo negro y turco, y una sociedad anti-esclavista basada en principios de igualdad y humanidad para con todos sus miembros), e incitando al público a la auto-evaluación y a la reflexión de sus principios morales. Con Rosambuco Lope ofrecía la posibilidad de una identidad nacional heterogénea y plural, sin otredad racial o marginación social, donde la “superioridad originaria de la ‘blancura’ de la cultura española y de la religión cristiana” (Martínez-Góngora 265) no fuesen condicionantes

identitarios; es decir, una identidad nacional moderna y europea, a la altura de las ideas proto-ilustradas de la Europa del XVII. Y es que, consciente de que “el siglo XVII sup[onía] un retroceso sobre la idea de dignidad humana” (Peces-Barba Martínez 38), y entendiendo que todos “los hombres son libres y sus almas iguales” (Ares 284), y que por tanto cualquier forma de sometimiento físico y privación de la libertad era un atentado contra la moral y los derechos naturales del ser humano, Lope condenó, a través de sus obras, la esclavitud como sistema social y económico en su entera totalidad, rechazando principalmente las bases raciales sobre las que se fundaba la identidad de los individuos, tal y como ya lo exponía Miguel de Cervantes en 1605 cuando, a través de su viejo loco, enunciaba el siguiente mensaje:

Porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres. [...] Allá se lo haya cada uno con su pecado; Dios hay en el cielo, que no se descuida de castigar al malo ni de premiar al bueno, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres, no yéndoles nada en ello.
(Cervantes, *Don Quijote*... 298-99)

El *SNR* era un llamamiento a la conciencia social y al cambio, a la tolerancia socio-racial y a la aceptación religiosa, y por tanto, para concluir, en respuesta a la afirmación de que “the Benito tradition perpetuates skin color as the sign of servility and self-sacrifice” (Beusterien 132), pudiera responderse que, por el contrario, el Benito de Lope abría las puertas de la tolerancia, la inclusión y la igualdad multirracial. Y es que *SNR* es una *hag(e)ografía puritas sanguinis* con la que Lope mostraba su rechazo a la política ideológica de pureza de sangre y limpieza racial que los poderes hegemónicos habían desarrollado en la construcción de la

identidad nacional propiamente ‘española’, cristiana vieja, católica y blanca. Como *hag(e)ografía puritas sanguinis*, el SNR proponía introducir la humanidad, dignificación e igualdad socio-racial de sus ciudadanos más allá de los intereses geopolíticos, económicos y religiosos de los poderes hegemónicos.



Figura 1. “Caesaris Virtute Domitus Furor” o “Carlos V dominando al Furor”, de Leoni Leone (1564). Escultura fundida en bronce. Museo del Prado, Madrid. Fuente: <http://cvc.cervantes.es/artes/museoprado/>



Figura 2. “La curación del diácono Justiniano por los santos Cosme y Damián”, de Fra Angelico (ca. 1438-40).
Témpera en madera. Museo de San Marco, Florencia. Fuente: <http://www.artelista.com/ypimages/>



Figura 3. “San Cosme y San Damián”, de Stefani di Francesco Pesellino (ca. 1422-57). Óleo en madera. Museo de Louvre, Paris. Fuente: <http://www.culture.fr/>



Figura 4. Plano superior: “Retablo de los santos Abdón y Senén”, de Jaume Huguet (1460). Plano inferior: detalle del retablo con la representación del milagro del transplante de la pierna negra. Iglesia de Santa María de Tarrasa, Barcelona. Foto: La Seu d’Egara, Esglésies de Sant Pèrre de Terrassa, <http://www.terrassa.cat/>



Figura 5. "Milagro de San Cosme y San Damián", de Pedro Berruguete (ca. 1490). Museo de la Real Colegiata de San Cosme y San Damián, Covarrubias. Foto: <http://historiadeeuropa.wordpress.com/category/francia/>



Figura 6. “Milagro de los santos Cosme y Damián”, atribuido a Fernando del Rincón (ca. 1500). Óleo sobre tabla. Museo del Prado, Madrid. Foto: http://cvc.cervantes.es/artes/museoprado/citas_claroscuro/precursores/galeria



Figura 7. Detalle del milagro del trasplante de la pierna negra, perteneciente al “Retablo de San Cosme y San Damián”, de Felipe Vigarrey (1533). Relieve en madera policromada. Catedral de Palencia. Foto: <http://www.antropologiavisual.cl/fracchia>



Figura 8. Panel del “Milagro de San Cosme y San Damián trasplantando una pierna”, perteneciente a un retablo atribuido a Isidro de Villoldo (c. 1547). Relieve en madera policromada. Museo Nacional de Escultura, Valladolid. Foto: Museo Nacional Colegio de San Gregorio, <http://museoescultura.mcu.es> .

CAPÍTULO IV

HAG(E)OGRAFÍA PLUS ULTRA HISPANIA. SUBVERSIÓN Y RUPTURA CON LA POLÍTICA ECONÓMICA Y DE EXCLUSIÓN SOCIAL EN LA ESPAÑA IMPERIAL DEL S. XVII A TRAVÉS DE LA VIDA DE SAN DIEGO DE ALCALÁ, DE LOPE DE VEGA (S. XVII).

Guárdete el cielo, y tan dichoso seas, que en tus columnas el Plus ultra veas.

Lope de Vega (*Los comendadores de...*)

Lope then evokes the militant orthodoxy of Philip III, ‘bolt of lightning to the vile heretic, knife to the Moor’ (Rayo al Hereje vil, cuchillo al Moro)

(Davis, *Myth and Identity...*)

A comienzos del siglo XVII, España todavía se encontraba política y geográficamente hablando, entre las potencias más poderosas del mundo, a pesar de que en lo financiero distaba de ser lo que había sido años antes con Felipe II o Carlos I. El joven Felipe III heredaba de sus predecesores la materialización de un sueño: una gran extensión territorial, un imperio católico nunca antes visto, que haciendo honores al emblema nacional del *Plus Ultra*, incluía territorios

más allá del mar, en Europa, África y América.⁶⁷ Era el más grande imperio del mundo, y para orgullo de los súbditos españoles, producía insaciables materias primas y cuantiosas riquezas minerales. Heredaba también, a los ojos de los españoles, el mayor prestigio internacional, la más alta estima y el mayor poderío, tanto político, como militar, como religioso. Lo que no heredaba, sin embargo, era capital. La nación española estaba monetariamente arruinada. Su predecesor, Felipe II, en un arduo intento por construir una identidad nacional propiamente española – y exclusivamente católica – se había volcado en una incesante actividad bélica de carácter socio-racial y religioso a lo largo del imperio,⁶⁸ y los gastos que ello supuso dejaron a España en la más profunda depresión económica, con varias bancarrotas declaradas a lo largo del siglo (1557, 1560, 1575 y 1596). La España imperial de fin de siglo, “economically

⁶⁷ Tras autoproclamarse rey de España y ser coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Carlos I procedió a reelaborar un nuevo emblema real con el que reflejar la nueva realidad geográfica e identitaria de la nación. Al emblema original de los Reyes Católicos, - compuesto por carteles con leones, castillos y barras amarillas y rojas, representando las coronas de León, Castilla y Aragón respectivamente (fig. 1)-, Carlos V añadía los cuarteles de sus nuevas adquisiciones territoriales (Nápoles, Sicilia, Austria, Borgoña, Flandes, Brabante y Tirol), las cuales rodeaba con el collar de la Orden del Toisón de Oro, símbolo del catolicismo contrarreformista y de la misión religiosa que se iba a emprender (fig. 2). Para reforzar su carácter imperial, el monarca sustituía el águila de San Juan Evangelista por una bicéfala, cuyas dos cabezas aspiraba a transmitir un mensaje de control, vigilancia y protección sobre su vasto imperio, desde oriente hasta occidente; y además cambiaba el famoso lema ‘Tanto Monta’ de Isabel y Fernando por el de ‘Plus Ultra’, con el cual “apuntaba a lo universal” (Vaca de Osma 105) del imperio. (El lema *Plus Ultra* proviene de la mitología greco-romana: Hércules, había construido en el estrecho de Gibraltar dos columnas con el lema NON PLUS ULTRA para indicar los límites del mundo conocido y proteger a la gente de lo desconocido. Carlos V se apropia de las columnas hercúleas, pero cambia el lema por PLUS ULTRA en prueba del expansionismo transoceánico que estaba ocurriendo en los primeros años del siglo XVI).

⁶⁸ En defensa de la identidad católica de España Felipe II se enfrentó, entre otros, a la población morisca en las Alpujarras de Granada (1567-1570), al Protestantismo en Francia (1547-1559), los Países Bajos (década de los 70’s) e Inglaterra (1585-1604), y a los grupos otomanos en el Mediterráneo (1570-1573).

exhausted by more than a hundred years of empire building” (Allen x), llegaba a Felipe III con la triste realidad de unas arcas reales vacías, y sólo la falsa apariencia de una rica y poderosa potencia con la que sustentar la ilusión del pueblo español.⁶⁹

Con la subida al trono de Felipe III en 1598, las cosas sólo empeoraron, llegando lo económico a repercutir en el orden social impuesto por el poder hegemónico. A pesar de que el monarca recortaba en gastos militares al firmar la *Pax Hispanica* con Inglaterra (1604), las Provincias Unidas (1609) y Francia (1610), su gobierno no pudo evitar el colapso de la economía en 1607, llegando el monarca a decir “oficialmente á las Córtes, que un real le costaba otro y más” (Manrique 47). Y es que a la gran devaluación de la moneda y las deudas heredadas del gobierno anterior se le añadió, además, la mala gestión social del monarca: influido por los intereses de homogeneidad nacional, separación racial y limpieza étnica de su valido, el Duque de Lerma, Felipe III no sólo se embarcó en una política antijudaizante por la geografía peninsular, sino que además, en 1609 decretaba la expulsión de los moriscos de todo el reino. Y esta decisión, además de empeorar la crisis financiera de la nación (pues muchas regiones

⁶⁹ España estaba monetariamente arruinada. Además del enorme gasto que suponía mantener el imperio y sus guerras, parte del problema era el sistema sobre el que éste se había desarrollado, ya desde tiempos de Carlos V: sin una industria naviera o armamentística, sin experiencia comercial a gran escala, y sin un sistema económico capitalista, y con todo un imperio por dominar, la corona se vio en la necesidad de contratar los servicios de compañías, contratistas, banqueros y comerciantes extranjeros. Las contrataciones, préstamos e intereses que la corona debió pagar fueron tales, que el beneficio de las Indias, “el oro y la plata americanos emprendieron muy pronto el camino de Ámsterdam, Florencia, Milán, Lyon.” (*Historia económica de Europa* 97), dejando a la corona española sin beneficios ni ganancias.

quedaron despobladas y la agricultura desatendida)⁷⁰ también provocó la explosión de inconformismos y focos de disidencia social. Arbitristas, políticos, economistas y artistas acusaban al poder hegemónico de mal gobierno, “corruption in the court and weak or indecisive leadership” (Campbell 76), y al monarca en particular de ser “a weak ruler, the puppet of an ambitious and corrupt favorite” (Feros 1).⁷¹

Para canalizar, y al mismo tiempo minimizar los discursos populares contra-hegemónicos que pudieran resultar altamente subversivos y alterasen el orden social establecido, el poder hegemónico reforzó un aparato censor inquisitorial que vigilaba y escrupulosamente estudiaba

⁷⁰ De los moriscos, cuenta Francisco Martínez de la Rosa, “eran los vecinos más útiles, activos, industriosos, que habían heredado de sus padres las tradiciones del riego y del cultivo, así como el conocimiento de algunas artes y oficios, que casi exclusivamente ejercían. Así fue que con su expulsión no pudo menos de resentirse la población y riqueza del reino bajo más de un concepto” (55).

⁷¹ El inconformismo social generado en torno a la política hegemónica de Felipe III tomó dos vertientes principales: por un lado, la de los “academics, clergymen, bureaucrats, and businessmen known collectively as the *arbitristas*” (Campbell 75), que abierta y explícitamente se enfrentaban al gobierno y ofrecían severas críticas y propuestas prácticas con la intención de solventar las crisis y devolver el orden económico y social a la nación (por ejemplo, el economista Martín González de Cellorigo con *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la política de España y estados de ellas y desempeño universal de estos reinos, 1600*); y por otro, la de aquellos artistas y humanistas que, implícita y sutilmente, con mensajes subversivos escondidos bajo una apariencia condescendiente en la mayoría de los casos, se dedicaban a despertar la conciencia social y mover al cambio (tal fue el caso de Miguel de Cervantes, Lope de Vega o Felipe Guamán Poma de Ayala, con obras como *El cerco de Numancia* (c.1585), *La hermosa Esther* (1610) y *Nueva crónica y bien gobierno* (c.1615) respectivamente, que, valiéndose de la misma retórica ideológica del poder hegemónico, cuestionaban las decisiones socio-raciales, políticas y económicas del gobierno). Para otros ejemplos de literatura contra-hegemónica, refiérase al trabajo de Barbara Simerka, *Discourses of Empire, Counter-Epic Literature in Early Modern Spain*.

los contenidos de las obras, decidiendo su acceso al público.⁷² Y además, siguiendo el modelo ideológico de la tradición hegemónica medieval, desarrolló un programa artístico-cultural de corte geopolítico y religioso con el que publicitar una imagen idealizada de España y mantener entretenido y satisfecho, o al menos conforme, por no decir convencido, al español medio. Al igual que las apropiaciones y re-escrituras castellanas de la Historia, o los cometidos artístico-culturales patrocinados por Fernando I o Fernando III – todos ellos con mensajes ideológicos geopolíticos y religiosos que recuperaban el discurso de una utópica *Mater Hispania* visigoda, para justificar, legitimar y alimentar sus respectivos presentes expansionistas – Felipe III, igualmente consciente de que “art is inseparable from power” (Jardine 128), también llevó a cabo una política artístico-cultural con la que volvía la vista hacia un pasado de grandeza imperial, desviando la atención popular de la realidad del presente y proyectando una visión alentadora sobre el futuro de la nación española.

Así, adoptando el modelo de sus predecesores – particularmente el de Felipe II, “sin lugar a dudas, el primero en saber que la imagen regia era una construcción hecha de gestos y de escenarios en larga sucesión” (Bouza Álvarez, *Imagen...*13) –⁷³ Felipe III también “used

⁷² En el caso del teatro, por ejemplo, el refuerzo del sistema censor vino dado por la creación del puesto de ‘protector de comedias’ en 1608, que se acompañaba por una ley que “stated that upon entering the court, an *autor de comedias* must present himself to the *protector de comedias* and request license for his company to perform in the court. Furthermore, two days before the performance of a new *comedia*, the work itself was to be presented to the same council member to be examined and licensed. (Campbell 52).

⁷³ Notaba Fernando Bouza Álvarez en su estudio sobre imagen y propaganda en el reinado de Felipe II, que éste se había valido de cada medio cultural y artístico a su disposición para construir una determinada imagen de sí mismo:

festivals, rituals, art, architecture, and a wide range of allegorical and metaphorical tools to convey [his] authority and construct an effective reputation” (Campbell 66) para sí y su monarquía, y poder al fin, con ello, ofrecer al vulgo una imagen de optimismo y control con el que disfrazar la decadencia política y económica de la realidad española. Recuperando estratégicamente, por ejemplo, el discurso absolutista que Fray Alfonso Cabrera dedicaba a Felipe II en su funeral, el monarca no sólo recordaba que su poder era dado por Dios y por tanto aquellos “who resist and rebel against the King, resist God and break God’s established order” (Feros 348), sino que además, recordaba de la inmunidad socio-política de su persona y sus decisiones.

En el ámbito artístico, Felipe III también construyó una imagen entorno a sí que directamente respondía a las críticas sociales contra él dirigidas, pues se dejaba inmortalizar en varias ocasiones como Atlas, soportando sobre sus espaldas el peso del orbe, y ello ofrecía una imagen de absoluto control del gobierno.⁷⁴ El monarca además, apoyó eventos religiosos y

Teólogos, eruditos, anticuarios, oradores sagrados, poetas, cronistas, archiveros, bibliotecarios, músicos, lapidarios, medallistas, pintores, arquitectos, grabadores, impresores y cuantos hombres de letras y artes puedan imaginarse pusieron su saber y capacidades al servicio de la corona y sus particulares intereses de recoger información, crear una imagen de sí misma, darla a conocer en las mejores condiciones de difusión y, en suma, de construir la que debía ser su memoria. (*Imagen...* 22)

⁷⁴ Además de crear una imagen con la que responder a aquellos que lo acusaban de ser marioneta de su privado, el monarca comisionó una serie de cuadros y esculturas que lo inmortalizarían como gran líder, “a robust man supporting two worlds, the old and the new, [...] heir of his ancestor’s glories and virtues” (Feros 352), tal fue el caso de “two magnificent statues of more than twenty feet high, designed by Pompeo Leoni [...]. One represented king Philip III and the other Atlas carrying a half-globe on his shoulders with the following inscription engraved on its base: Divisum Imperium cum Jove (I share the imperium with Jupiter)” (Feros 352).

fiestas populares en la capital para deleite y gusto de los madrileños. Así habría sucedido, por ejemplo, en 1613, con todo el despliegue realizado en honor al vigésimo quinto aniversario de la canonización de San Diego de Alcalá, cuyos incesantes festejos populares no sólo sirvieron para recordar y celebrar los éxitos de la misión católica de España, sino también para disfrazar la decadente realidad económica y social, y acallar, por lo menos temporalmente, el descontento social. Y es que el monarca castellano supo satisfacer al vulgo, supo “hablarle en necio para darle gusto” (Lope, *Arte nuevo...*v.48); en otras palabras, supo publicitar un discurso nacionalista esperanzador, pro-imperial, absolutista, español y católico, que enfocaba la atención popular en el Catolicismo y la unidad nacional de España, que abogaba por la homogeneidad social y religiosa, y que además celebraba la supremacía de España, no sólo como potencia mundial, sino también como paladín de la Contrarreforma.

De todas las producciones culturales y expresiones artísticas a disposición del poder, el teatro resultó ser, sin embargo, el medio más efectivo de todos en la transmisión de estas propagandas ideológicas:

theater was widely recognized for its ability to present examples and lessons, and the early modern monarchy could adopt it to portray itself as ideal, centralized, and unquestionable, this would enhance its reputation and consequently its power. (Campbell 77)

Particularmente fue así con la comedia, cuya estética teatral, en palabras de Anthoni Cascardi, "was invaluable in legitimizing and in strengthening the power of political absolutism in Spain" (Cascardi 6). Y más específicamente la comedia hagiográfica, o de santos, por ser “religion [...]

the first pervading influence on the people of the Golden Age” (Morrison, *Lope de Vega...* 10), y por ser en sí misma “un producto de la Contrarreforma que supo encontrar un camino cómodo de acceso para llegar al pueblo y difundir desde los escenarios enseñanzas y ejemplos” (García de Enterría 73). Y es que el teatro – propaganda en su esencia más pura, en tanto que toda obra transmite alguna ideología al receptor, bien para apoyar o bien para criticar un determinado orden social – era el modo artístico más adecuado para una exitosa transmisión de ideas: por un lado, el teatro era accesible a todo el mundo, y no sólo por su movilidad y desplazamiento geográfico, o por el amplio abanico social que ofrecía y con el que incluía a todos los estratos sociales, sino también por el lenguaje empleado, que podía ser fácilmente comprendido por todos, independientemente del nivel intelectual del receptor, lo cual lo convertía en el mejor garante de una efectiva transmisión ideológica. Por otro lado, y precisamente por su carácter visual y sinestético, el teatro cumplía más favorablemente el compromiso de *dulce et utile*. Esto es, “a través de la convergencia del sonido, color, espacio visual y tiempo dramático, obt[enía] la combinación del impacto emocional intrínseco que se encuentra potencialmente en todas las artes” (Bastianutti 713), logrando el deleite del espectador al tiempo que su concienciación y encauzamiento político. Y es que los poderes hegemónicos de la temprana modernidad fueron conscientes del poder ideológico del teatro, y por ello “consciously used theater as a form of propaganda to stabilize and reinforce the existing order [...] encouraging subjects to take pride in their place, and consequently to not threaten the system by stepping out of it” (Campbell 9).

Pero precisamente por la gran afección popular de la que gozó, el teatro resultó ser un arma de doble filo y del mismo modo que apoyó la propaganda ideológica del poder hegemónico, también sirvió como el mejor medio para socavarla, propiciando momentos de

ruptura y subversión en el orden socio-político establecido. Las mismas causas y los mismos motivos que llevaban al poder hegemónico a valerse de la comedia a favor de sus intereses, fueron los que también movieron a aquellos autores en desacuerdo con la política imperial a elegirla como canal de transmisión ideológico contra-hegemónico:

the stage was deemed more threatening than the press not only because of its ability to reach even the illiterate, but also because it was generally perceived as more powerful and direct in impact, and because, unlike the printed word, the audience was a collective one that, it was feared, might be stirred to immediate mob action. (Goldstein 6)

El teatro – y las comedias en particular por gozar de gran fama y seguimiento popular – fueron, como diría Lope, el mejor medio para “engañar con la verdad” (Lope, *Arte nuevo...* v.319).⁷⁵ Así, aquellos autores contrarios al modo en que se estaba gobernando la nación, se valieron de los mismos temas ideológicos y las mismas herramientas discursivas del poder hegemónico para criticar la inadmisible política socio-racial y religiosa de Felipe III y su valido. Lo hicieron, por

⁷⁵ Valga aclarar que los medios de transmisión de mensajes contra-hegemónicos en la primera mitad del siglo XVII no se limitaron exclusivamente a la comedia, o el teatro. El abanico fue, sin duda, amplio. En poesía, “Execración contra los judíos” (1633) de Francisco de Quevedo, por ejemplo, representa un claro ataque contra el Duque-Conde de Olivares, valido de Felipe IV, lo cual, y por extensión, se convierte en una crítica implícita contra la corona. De *Don Quijote de la Mancha* (1605-1615), Miguel Soler dice que se trata de “un intento de crítica y denuncia de la sociedad de la época” (310). Y del género chico, como el entremés de Cervantes, *El retablo de las maravillas* (1615), Eugenio Asensio dice que “es una parábola de la infinita credulidad de los hombres que creen lo que desean creer. Es una estratagema para proyectar la crítica de la morbosa manía de la limpieza (de sangre), mentira creadora de falsos valores que envenenaban la sociedad española” (Wardropper 190).

supuesto, simulando conformidad con el sistema, apoyando en la superficie la ideología hegemónica, con la intención de poder salvar la censura y hacer público su mensaje.

Así fue el caso de Lope, cuyas comedias ofrecían lecturas a dos niveles, uno superficial aparentemente pro-hegemónico, y otro implícito y subyacente, explícitamente contra-hegemónico, con el que atacaba y subvertía las decisiones hegemónicas: “Lope’s principal aim in his *comedias* appears to be ‘darle gusto’ to his public by apparently imitating an idealized reality, but covertly mocking it” (Herskovits 83). Y es que la idea de este autor fue jugar con el discurso hegemónico, burlarlo presentando una comedia que en su superficie apoyaba al sistema, pero que a un nivel subyacente lo cuestionaba, ofreciendo críticas sociales implícitas con las que retar los horizontes de expectativas populares. Tuvo éxito, y gracias a que “la genialidad de nuestros autores del Siglo de Oro radica no sólo en los temas de que tratan y la manera de exponerlos, sino en su capacidad de burlar la Inquisición” (Alvar Ezquerro 43) muchas de sus comedias, con fuertes discursos contra-hegemónicos, lograron salvar la censura y llegar su mensaje al público áureo del corral.

Tal fue el caso de la comedia hagiográfica *San Diego de Alcalá*, i.e. *SDA* (1613), cuyo cuerpo en tres actos está compuesto por un doble discurso propagandístico: uno superficial y aparente, observado en la trama principal, que es favorable al poder hegemónico y aplaude la política imperial; y otro más profundo y reflexivo, escondido en las tramas secundarias, que es contrario a la propaganda y expectativas hegemónicas. Es decir, a través del discurso hagiográfico en la trama principal, que presenta la *vita* de San Diego (único santo español canonizado en el siglo XVI), Lope daba gusto al vulgo y al poder hegemónico, celebrando en

apariencia la ideología del estado en todos sus aspectos (desde la retórica de la grandeza de la conquista, al trabajo expansionista en ultramar, pasando por la labor evangelizadora de los misioneros, el discurso de homogeneidad religiosa, e incluso la validez del poder discriminatorio hacia el ‘otro’ marginal, no-español). Pero principalmente y sobre todo, con la temática hagiográfica, el poeta burlaba la censura para poder cuestionar, con las tramas secundarias (protagonizadas casi todas ellas por un cristiano nuevo, un morisco y unos indígenas canarios) la ideología hegemónica que despreciaba al cristiano nuevo a causa de su ascendencia judía, que maltrataba y negaba al morisco por su origen árabe, y que agredía al indígena por su supuesta barbarie. Con ellas el poeta explícita y afinadamente ponía en entredicho la sinrazón del exclusivismo religioso, racial y geográfico de la España imperial, que además de atentar contra la moral de una sociedad barroca humanista, tal es mi parecer, aceleraba la devastación económica del imperio.

El contexto hagiográfico de *SDA* en la trama principal ofrecía a Lope, por un lado, el marco discursivo perfecto para publicitar, a través de unas tramas secundarias totalmente inventadas y supuestamente integradas en la *vita* para “make the play more colorful and interesting” (Case, *San Diego*...33), su propio mensaje crítico de la situación; y por otro, le ofrecía al autor la oportunidad para hacerse un hueco en el debate sobre el estado de la nación garantizándose cierta inmunidad censora. Y es que una producción hagiográfica propiciaba ya de entrada una garantía de credibilidad y apariencia pro-hegemónica favorables al aparato censor, y más en este caso, que presentaba en escena la vida de un santo local y contemporáneo. Y ello permitía a Lope introducir, con un mayor margen de libertad, las críticas sociales y los mensajes subversivos con los que pretendía despertar la conciencia social sobre las rancias bases en las

que se sostenía la consolidación de la nación española, imperial y católica, del s. XVII, que en verdad no eran otras que un destructivo afán expansionista y evangelizador que aún convertía con la espada, y una política de expulsión y exclusivismo racial/religioso que desestabilizaban el sistema social y económico de la nación. La trama hagiográfica, además, daba a Lope la oportunidad de poner en escena, con voz propia y protagonismo, al ‘otro’ marginal en la geografía española (el morisco, el judío converso y el bárbaro canario). Con sus miserables y desventuradas vidas, que transcurren paralelas a la de Diego, el autor retaba profusamente el horizonte de expectativas del receptor, y lo movía a la reflexión y el cuestionamiento del tradicionalismo medieval y sus valores diferenciadores y exclusivistas. Lo hacía principalmente humanizando y victimizando al ‘otro’, un ‘otro’ marginal que era excluido de una geografía que históricamente le pertenecía, que era relegado a la subordinación del derrotado y sujeto a la injusticia del desprecio social, pero que al fin era igual que cualquier otro español, tanto en voz, modales y comportamiento, como en sentimientos y decoro. Por ello, *SDA* es una *hag(e)ografía plus ultra Hispania*, pues con ella Lope ponía en cuestionamiento el concepto de una nación española, imperial y católica, que yendo ‘más allá’ del sueño geográfico de recuperación de la *Mater Hispania*, buscaba construir su identidad nacional en torno a preceptos de superioridad y exclusivismo socio-racial, religioso y geográfico, tanto dentro de la frontera española peninsular como ‘más allá’ de ella, es decir, *plus ultra Hispania*. Como comedia *hag(e)ográfica*, en tanto que los mensajes implícitos de la obra se enfocaban en cuestiones geopolíticas y no necesariamente religiosas, Lope “lay[s] the problems of empire before the public and attempt[s] to inform and illuminate 16th and 17th century audiences about the problems of discovery, conquest, and colonization” (Shannon 7). Y es que *SDA* claramente prioriza y antepone los

discursos geopolíticos, económicos y raciales, tan pertinentes al reinado de Felipe III, a la temática teológica y milagristica, con el único cometido de despertar al vulgo del sueño y la ilusión del imperio, un imperio que el poder hegemónico vendía pero que ya no era, que se caía por su propio peso, y que además se construía sobre los pilares de la intolerancia y exclusión racial, la brutalidad física, y el fanatismo religioso.

El santo protagonista de esta comedia *hag(e)ográfica*, Diego de Alcalá, o de San Nicolás, como originalmente se le llamaba, fue un franciscano lego nacido en San Nicolás, Sevilla, alrededor del año 1400, y fallecido en 1463 en el monasterio de Santa María de Jesús de Alcalá de Henares, donde fue enterrado. Desde temprana edad, sintiendo la llamada de la vocación, se trasladó a una capilla cercana a su pueblo donde vivió bajo la tutela de un sacerdote ermitaño. Poco después se unió a la orden franciscana, y pasó a vivir en el monasterio de San Francisco de Arrizafa, cerca de Córdoba. Por sus excepcionales cualidades caritativas y penitenciales Diego pronto destacó en el monasterio, y según cuenta la *vita* del *Flos Sanctorum* de Ribadeneyra,⁷⁶ para 1441 la casa lo enviaba de misionero al archipiélago canario, cuya isla principal “aún no era conquistada de Christianos, y era poblada de Gentiles” (Ribandeyra 391), con dos cometidos

⁷⁶ En base a las notas de M. Menéndez Pelayo, así como su propio estudio de las diferentes versiones de la vida de San Diego, Thomas Case sugiere la de Ribadeneyra como la fuente en la que se habría basado Lope para *SDA*. Entre las versiones más antiguas de la *vita* del fraile lego se encuentran la *Vida, muerte y milagros de S. Diego de Alcalá, en octava rima* (1589), del Padre Gabriel de Mara; “La vida de San Diego, de la Orden de los Menores, Confessor”, en el *Flos Sanctorum* (1599), de Pedro de Ribadeneyra; *Vida de San Diego* (1602), de Pedro Moreno de la Rea; y *Discursos sobre la vida y milagros del glorioso padre San Diego, de la orden del seráfico padre S. Francisco* (1609), del Padre Melchor de Cetina. Para más obras, véase el trabajo de Thomas Case, *La historia de San Diego de Alcalá*.

fundamentales, evangelizar a la población local, y custodiar el convento de San Buenaventura de Fuerteventura que él mismo edificaría:

fue por obediencia á las Islas de Canaria, en compañía de un Sacerdote de la misma Orden, llamado Fray Juan de Santocaz, Varón de gran zelo, y virtud, que iba para plantar la Fe en aquella gente Idólatra. Depararon á una de las Islas, en donde el Santo Fray Diego edificó un Monasterio; y aunque Frayle Lego, fue el Guardián. (Ribadeneyra 391)

El fervoroso deseo de Fray Diego de “derramar su sangre por la Fe Catholica entre aquellos Bárbaros” (Ribadeneyra 391), no se vería cumplido, en tanto que “los que governaban el Navío, no se atrevieron á saltar en tierra, por temor de aquella gente feróz, y bárbara” (Ribadeneyra 391), y el fraile debió regresar a Andalucía. Poco después, en “el año de mil, y quatrocientos, y cinquenta, en que se celebraba Jubiléo en Roma, y se hacía la Canonización de San Bernardino de Sena” (Ribadeneyra 391), éste viajó de peregrino a Roma acompañando a Fray Alonso de Castro. Cuenta su hagiografía que durante la peregrinación sirvió de enfermero en diferentes lugares de Roma “con tanto ardor de espíritu, y encendida caridad, que bien se echaba de ver, que Dios le ayudaba, y favorecía en aquellos trabajos, que él tomaba por su amor” (Ribadeneyra 392). Al regresar a España en 1456 entró en “al Convento de Santa María de Jesus de Alcalá de Nares” (Ribadeneyra 392) como portero y jardinero, hasta el final de sus días, el 12 de noviembre de 1463. Los trece años que vivió en la casa serían más que suficientes para confirmar su santidad, pues no sólo era “humildissimo sobre manera” (Ribadeneyra 392) y gran devoto de Cristo, mortificando y castigando su cuerpo duramente, sino que también había sido

caritativo con los pobres y los enfermos, a los que curaba milagrosamente (“acostumbraba con el aceyte de su lámpara ungir los enfermos, que venían à él, haciendo sobre ellos la señal de la Cruz, con la qual muchos quedaban sanos”, Ribadeneyra 392). Además, era tal su virtud, “que muchas veces salía de él una fragancia [...] suave” (Ribadeneyra 392), y “muchas veces fue visto su cuerpo levantado en el ayre” (Ribadeneyra 392).

Tras el fallecimiento del fraile sus restos fueron llevados a la capilla central de la iglesia del monasterio, donde recibieron sepultura. Pero ahí estaría sólo cuatro días porque como su fama era tal y “los piadosos visitantes a su sepulcro empezaban a escarbar la tierra que le cubría porque creían que era santo” (Case, *La historia...* 35), no quedó más remedio que trasladar el cuerpo a un lugar más protegido, pues se estaba desenterrando. Y es que la fama del fraile y sus poderes curativos en vida se hicieron tan sonados que paulatinamente se fue desarrollando, a lo largo del siglo, un culto popular entorno a su cuerpo, y gracias particularmente a la participación real, éste trascendió del ámbito local y adquirió importancia nacional, consolidándose en la sociedad de tal modo que lograría llegar hasta nuestros días con la misma forma y devoción de antaño (figs. 3 y 4). Desde el principio, el culto del cuerpo de Diego “fue promovido por los monarcas de Castilla a raíz de las curaciones del rey Enrique IV y de la de su hija Juana, logrados por intervención milagrosa” (Heredia Moreno 85) del fraile.⁷⁷ Aunque sería con el

⁷⁷ Sobre la milagrosa curación de Enrique IV, Thomas Case anota:

sacaron con cuidado el cadáver de su ataúd y lo sentaron en una silla al lado del Rey, que venía acompañado de su familia y muchos miembros de la corte. Todos estaban asombrados de ver que el cadáver parecía una persona viva, excepto por la cabeza que quedaba inclinada sobre el pecho. El Rey entonces le besó y colocó la mano del santo sobre su brazo doliente. Enseguida la fuerza volvió al brazo

patrocinio de Felipe II, un siglo después de la muerte del santo, que su fama de Diego se internacionalizó y su santidad se confirmó oficialmente. Sucedió todo esto en 1572, cuando el monarca mandaba, con profunda solemnidad, exhumar el cuerpo del fraile y trasladarlo a los aposentos de su primogénito, el príncipe Carlos de Austria, para que con un milagro lo curase de los golpes mortales que había sufrido en la cabeza tras una impertinente caída por las escaleras del Palacio Arzobispal. Tanto la curación del infante, que hasta ese momento se encontraba a las puertas de la muerte,⁷⁸ como la incorruptibilidad del cuerpo observada tras su levantamiento,⁷⁹ llevarían a Felipe II a demandar a Roma la canonización del santo, hecho que finalmente ocurriría el 2 de julio de 1588.

afectado y Enrique sintió un gran alivio. Agradecido, el Rey mandó construir una capilla en el sitio en que estaba la celda del fraile cuando era portero del convento. (*La historia ...* 45)

⁷⁸ Como señala Alaústré Campos, la milagrosa curación del príncipe, quedaba recogida en las *Leyendas y refranes complutenses* del siguiente modo:

en medio del pesimismo y la confusión, alguien recordó la gran devoción que don Carlos sentía por el beato Diego de Alcalá, y, el rey, asimismo devoto del fraile alcalaíno, ordenó trajeran a Palacio, y en procesión, su cuerpo. Una vez este en Palacio, lo depositaron sobre las rodillas del yaciente príncipe, le descosieron la mortaja por la cabeza para que don Carlos pudiera tocarla y acariciarla con sus manos. Hecho lo cual fueron devueltos los restos al convento. Aquello ocurría un 9 de mayo, el 30 de dicho mes desaparecen las fiebres y el 14 de julio siguiente se levanta ya y visita la capilla del santo. El 5 de julio asiste, completamente curado, a una corrida de toros que, en su honor, se celebró en la Plaza del Mercado (Alaústré Campos 175)

⁷⁹ De la incorrupción del cuerpo de San Diego, que no mostraba señales de rigor mortis, contaba Fray Melchor de Cetina que “admirauanse grandemente de ver aquel cuerpo santo, que después de ciento y veinticinco años, que era muerto, estuuiesse entero, y sin corrupción alguna: los ojos llenos, las mexillas de color rosado, la frente lisa y cubierta de carne, los cabellos firmes, y todo el cuerpo con tanta entereza, como si estuuiera vivo.” (Alaústré Campo 178)

La canonización de Diego resultó ser, además de una decisión legítima a los ojos de una sociedad altamente religiosa, una estrategia ideológica con la que los poderes hegemónicos negociaban relaciones geopolíticas e influían sobre la opinión pública. Con la canonización del lego se ponía en juego lo que L.J. Andrew Villalón llamaba “the politics of saint making” (691). Es decir, si bien las peticiones de canonización ya habían comenzado en 1562, con motivo de la milagrosa curación del príncipe, la decisión papal de Sixto V de canonizarlo habría respondido a una estrategia política con la que, por un lado el Vaticano y España firmaban una paz que ponían fin a las luchas territoriales que desde tiempos de Carlos I los enfrentaba, y con la que, por otro, forjaban la alianza necesaria para fortalecer y animar a la lucha contra el Protestantismo en un momento decisivo para el catolicismo europeo, es decir, justo antes del choque de la Armada Invencible contra las flotas inglesas.⁸⁰ Además, la noticia de la canonización le serviría a Felipe II de perfecto marco ideológico propagandístico y discursivo con el que distraer al pueblo de la quiebra económica, y sobre todo, del desastroso fracaso que la Armada Invencible sufriría unos días después. De hecho, tras la primera reacción al recibir la noticia de la funesta derrota, que consistió en dar gracias a Dios, justificando el suceso como inevitable, resultado del designio divino,⁸¹ el monarca procedió a disponer de todo lo necesario para la organización de fiestas y

⁸⁰ Thomas Case nota que “en los momentos mismos previos a la proclamación de la canonización de San Diego [en Roma], el Papa sabía que los ciento treinta buques habían zarpado de Lisboa y esperaban órdenes en La Coruña para proseguir su ataque y realizar la invasión de Inglaterra”, (Case, *La historia...* 54).

⁸¹ “The messenger was brought in, and delivered his report to the silent king. Philip then said (according to one version), ‘I give thanks to God, whose generous hand has helped me with strength and troops, and will make it possible for me to raise another armada’” (Kamen, *Philip II...* 275). Kamen resume el determinismo religioso y el fatalismo de Felipe II, del siguiente modo: “the king had routinely identified his cause with that of God. When it

celebraciones populares, a sabiendas de que “the canonization was the most important event in Spain and [would help] smooth over the disastrous outcome of the armada and the failed Enterprise against England” (Case, “The year...”).

La corte de Felipe II promovió gran variedad de actividades culturales y producciones artísticas de carácter pro-hegemónico, que involucrarían a todos los estratos de la sociedad madrileña.⁸² Con la participación de la corte, el ayuntamiento, la Iglesia, y la Universidad, se adornaron las calles, se organizaron espectáculos de fuegos artificiales, bailes y procesiones, juegos populares, corridas de toros, representaciones teatrales y certámenes poéticos para regocijo de los ciudadanos, gloria del santo y gusto del monarca.⁸³ El Vaticano participó igualmente de los festejos, enviando a Alcalá tres regalos: el altar en el que se había efectuado la canonización de San Diego, el estandarte que se había llevado en la procesión de la canonización en Roma, y una bula papal con la que el pontífice otorgaba indulgencias plenas a quienes

seemed, particularly after the Armada, that God was not collaborating, the identification became obsessive. He himself could do nothing. It was now therefore the responsibility of God” (Kamen, *Philip II...* 280).

⁸² Según cuenta el testimonio de Fray Melchor de Cetina,

Tratose de la fiesta, y de las cosas a ella tocantes, con la noble villa de Alcala, y con el insigne Ayuntamiento della en su nombre... Y contentissimos de verse enriquecidos con tal tesoro, respondieron que estauan muy dispuestos y aparejados para celebrar esta fiesta con quanta solemnidad les fuesse posible, [...]. En esta misma conformidad respondieron la insigne Vniuersidad, y la Santa yglesia... (Alaustré Campos 177)

⁸³ Sobre las representaciones teatrales, Ferrer Valls dice que se representó “una comedia sobre la vida del santo, para la cual la Ciudad contrató a un profesional, el autor Nicolás de los Ríos” (14). Hay constancia de que Lope de Vega participó en el certamen poético con el soneto “La verde yedra al verde tronco asida” (Apéndice 1).

escuchasen las misas del santo). Y la propia familia real también participó públicamente, haciendo acto de presencia en los eventos, hecho que contribuyó a cubrir España con la ficción de grandeza y poder.⁸⁴ Y también de unidad nacional, ya que además, los monarcas promocionaron la movilidad espacial del culto, propiciando traslados de las reliquias del santo de un lado a otro de la geografía, y creando con ello vínculos de unión y pertenencia social y religiosa: “la especial vinculación de la monarquía con San Diego de Alcalá propició frecuentes viajes desde Alcalá a Madrid o viceversa, tanto de los propios monarcas como del cuerpo incorrupto del santo, para venerar sus reliquias. Y algunos de estos desplazamientos alcanzaron dimensiones urbanas y festivas” (Heredia Moreno 88).

De 1588 hasta 1613, año en que se volvería a recrear el mismo escenario festivo en Alcalá de Henares con motivo de la celebración del vigésimoquinto aniversario de la canonización del santo, el discurso hagiográfico en torno a San Diego de Alcalá habría dejado ya numerosas producciones artísticas y representaciones iconográficas del santo tanto dentro como fuera de España: desde la construcción de iglesias, conventos y capillas en su honor (como la iglesia y capillas del convento franciscano de Alcalá de Henares, comisionadas por Enrique IV y renovadas por Felipe II y Felipe III), a la fundación de misiones y ciudades con su nombre (como la ciudad de San Diego, California, fundada en 1602 por el navegante Sebastián Vizcaíno),

⁸⁴ Fray Alonso de Cetina anota que “fue cosa de admiracion, y digna consideracion advertida, ver arrodillados ante vn fraile lego de San Francisco, humilde en su profession, y humildissimo en sus costumbres, al mayor Principe de la Christiandad, y a la Magestad Imperial de su hermana, y a sus Altezas del principe, e Infanta, sus hijos... confesando que justamente se deuian rendir los cetros, y coronas de la tierra, los potentados del mundo, y los mayores señores del, a la virtud del que holló, y desprecio todas las cosas de la tierra” (Alaustré Campo 178).

pasando por la escritura de numerosas biografías y tratados sobre su vida (como los de Marcos de Lisboa, Pedro Moreno de la Rea o Pietro Galesino, de 1588, los de Francisco de Penha, Lucas Wadding o Fray Gabriel de Mata, de 1589, la de Pedro Ribadeneyra de 1599, o la de Fray Melchor de Cetina, de 1609), hasta la producción de frescos, esculturas y cuadros con escenas de su vida y milagros (como los frescos de Annibale Carracci, en la capilla de Santiago de los Españoles, en Roma, el cuadro anónimo en la Iglesia Magistral de Alcalá de Henares, o la escultura policromada de Gregorio Fernández para el santuario de Nuestra Sra. de Guadalupe en Extremadura). Y también certámenes poéticos y representaciones teatrales en honor al santo, como el “Soneto LXXVII. A San Diego de Alcalá” (apéndice 2) o la comedia hagiográfica *SDA*, compuestos por Lope en ese mismo año de 1613 con motivo de los festejos y celebraciones por el vigésimo quinto aniversario de la canonización del santo alcalaíno.⁸⁵

⁸⁵ Sobre la fama, el culto y papel socio-cultural del santo en la España desde el origen de su culto en 1463 refiérase a los trabajos de León Pineda, Alaustre Campo y Case, quien en su edición crítica de *SDA* indica:

San Diego de Alcalá has been revered by millions of followers in the past five centuries. Scattered throughout the Hispanic world are statues and paintings of his figure, and here and there a church that bears his name. There are many famous paintings executed by the masters of the seventeenth century. Zurbarán was commissioned to paint three, and Murillo, early in his career, painted a series on the life of San Diego for the Franciscan Convent in Seville. Rivera also painted the saint, and the sculptors Gregorio Fernández and Alonso Cano have left us their interpretations in statues. (5)

Claro que con el “Soneto LXXVII. A San Diego de Alcalá” y *SDA* Lope iba más allá del mero homenaje religioso, y con ellos más bien se dedicaba a atacar el programa ideológico del gobierno imperial. Con un gran sentido de responsabilidad civil, y ante la cada vez más decadente situación económica, política y social de la nación, el poeta se valió de la misma propaganda hagiográfica hegemónica para poder criticar, precisamente con la misma herramienta hagiográfica, la mala gestión del gobierno imperial. El soneto, por ejemplo, más que una obra partícipe del juego hegemónico de glorificación del santo, venía a ser en verdad una protesta autorial contra la política hegemónica que en vez de atender al bienestar socio-económico, político y racial de la nación, se dedicaba a patrocinar eventos religiosos con los que desviar la atención popular de la decadente realidad. Y así, en lugar de elogiar o tratar los motivos religiosos de la vida del santo que pudieran estar más acordes con el evento que se celebraba, el soneto que Lope componía, además de monotemático (porque sólo se trata el tema de la educación formal del santo, o mejor dicho, la total carencia de ella), resultaba ser una burla irónica, porque al fin el mensaje no era otro que un irónico elogio a la ignorancia del santo (“¿[...] mas cómo sois tan sabio, si sois Lego?”).

En el caso de *SDA* – escrita “para su representación en Alcalá de Henares en las festividades del 12 de noviembre de 1613” (Case, *La historia...*75), y posiblemente “at the behest of a local committee” (Case, *La vida de...*112) –⁸⁶ el discurso anti-hegemónico de Lope es

⁸⁶ La versión impresa más antigua se encuentra en *Parte tercera de los mejores ingenios de España*, publicada en Madrid en 1653. De la obra manuscrita original no hay constancia:

the autograph manuscript has been lost, and the *editio princeps* was most likely taken from some stage copy. Such copies suffered from the deletions and additions of stage directors, and then subsequent errors

bastante amplio y directo. Se abre el primer acto con una crítica directa a la mala administración de la Corte, cuyos proyectos ideológicos, culturales y artísticos engañaban al pueblo, creando ficciones y evocando grandezas económicas donde no las había. Con brillante y sutil ironía – la misma que también caracteriza el “Soneto LXXVII” – Lope abre el telón con una discusión acalorada entre las autoridades del pueblo, que con motivo de la festividad de la santa local, planean una serie de actividades. Los alcaldes y los regidores, encargados de la organización de la romería, quieren disponer de música, bailes y comidas para toda la gente del pueblo, sin reparar en gastos, pero el hidalgo, también miembro de la comisión organizadora, atendiendo a la situación de la economía, ve el gasto como un derroche sin sentido:

HIDALGO: ¿qué hay en esto que tratar

más de que a la ermita vamos

con buen orden, y pongamos

la imagen santa en su altar,

y que diga misa el cura?

REGIDOR 1º: Sí; pero hay necesidad

de que se dé caridad.

[...]

REGIDOR 2º: El Concejo

by the printer. However, given the theme and nature of the play, it probably was not staged often and perhaps few hands entered in to modify the original stage. Lope de Vega did not remember *San Diego de Alcalá* when he wrote his list for the prologue of *El peregrino en su patria*. There are no references to the play's existence or to its staging. (Case, *San Diego*... 11-12).

tiene costumbre de dar
 a la gente del lugar
 pan y queso y vino añejo; [...]

HIDALGO: Lleven todos, como yo,
 su almuerzo.

REGIDOR 2º: Es costumbre nuestra.

[...]

REGIDOR 2º: Y en las danzas ¿qué se ordena?

[...]

HIDALGO: Pues ¿no es razón que se ahorre
 cualquier gasto excusado?

[...]

REGIDOR 2º: [...] Hágase la procesión
 con danza y con caridad, y él [el hidalgo] váyase a la ciudad
 con su mala condición
 o donde le diere el gusto. (SDA 106-108)⁸⁷

Más que una mera escena anecdótica o capricho autorial, la tan apropiada queja del hidalgo ante el modo en que, a su parecer, el Concejo derrochaba el dinero en ‘gastos excusados’, pudiera entenderse, en mi opinión, en paralelo a la realidad aurisecular, en tanto que Lope ponía en

⁸⁷ Todas las citas provienen de la edición de Marcelino Menéndez Pelayo, y se marcan por número de página.

escena la voz de aquellos que, viendo las arcas reales vacías, no podían menos que alarmarse ante los excesivos gastos que los Habsburgo, particularmente Felipe III, continuaban efectuando con fiestas y celebraciones religiosas, visitas oficiales o cualquier evento social de relevancia familiar y popular.⁸⁸ Como una alegoría de la nación, el diálogo entre el hidalgo y las otras autoridades, además de poner de relieve parte del problema que contribuía a la decadencia económica de España, también permitía aleccionar al vulgo, llamando sutilmente su atención sobre los gastos innecesarios de la corona para con festejos y celebraciones, tales como los que se estarían realizando en ese mismo año de 1613 en Alcalá, “para conmemorar, probablemente, el vigésimo quinto aniversario de la canonización del santo” (Dadson 263).

Pero además de leerse como una crítica consciente al estado de la administración de la economía nacional, el tan breve episodio introductorio, de pura invención lopesca – que en realidad no tiene otras conexiones con el resto de la obra, y además sus protagonistas no vuelven a aparecer en el resto de la obra – también servía la función de espejo social crítico. Con él, Lope pone de relieve el problema del racismo y la separación de castas, y al mismo tiempo cuestiona los estereotipos religiosos que caracterizaban al ‘cristiano viejo’ y que definían la identidad del ‘español’ áureo. Y es que las quejas expuestas por el hidalgo, movido por un sentido de

⁸⁸ Sobre los gastos y derroches del gobierno de Felipe II, Rafael Altamira y Crevea menciona que la situación “se agravó en los reinados siguientes, sobre todo después que la gobernación del reino cayó en manos de los favoritos y que los monarcas (Felipe III, Felipe IV) pasaban su vida principalmente entregados a las fiestas fomentadas por los mismos ministros. Los matrimonios regios fueron, también, origen de extraordinarios derroches” (276). Para una lista de las fiestas y celebraciones efectuadas por estos monarcas, refiérase también al trabajo de Jenaro Alendra y Mira.

prudencia administrativa, no sólo habían sido desatendidas por el resto de la comisión organizadora de la fiesta, sino que además, eran interpretadas por éstos como una falta de fe sólida, que sin duda confirmaban el carácter judaizante del hidalgo y de la hidalguía en general:

HIDALGO: ¿Soy yo el mal?

ALCALDE 1º: No sois el bien;

pero hidalgo sois, que basta.

[...]

HIDALGO: De mala gana me siento.

ALCALDE 1º: ¿Qué os habemos de pegar?

Más limpios somos que vos.

[...]

HIDALGO: Sois un puerco.

REGIDOR 1º: Yo quisiera,

para que no me comáis.

HIDALGO: No sabéis lo que os habláis

REGIDOR 1º: No hablara si no supiera.

HIDALGO: Quien viene a honrar a villanos,

esto y mucho más merece.

Yo me voy...

REGIDOR 1º: ¿Qué le parece?

HIDALGO: Por no ensuciarme las manos.

REGIDOR 1º: Pensaréis que soy tocino,

y no os querréis ensuciar. (SDA 105-107)

Las referencias al puerco o la limpieza traían la realidad social áurea a escena, una realidad donde el villano, o cristiano viejo, acusaba de ‘marrano’ o falso cristiano nuevo, al hidalgo y toda su casta, una casta despreciada que, según el Alcalde, escondía su verdadera identidad con “dineros y algún oficio importante” (SDA 205), y aún con títulos y status social, “pon[iendo] a sus hijos don” (SDA 206).⁸⁹ Con este episodio, de invención lopesca y por tanto ausente en otras versiones de la *vita* del santo, el autor exponía al vulgo, del modo más directo y visual, la realidad social del momento, y lo invitaba a evaluar críticamente el estado de la situación política antijudaizante tan publicitada por el Duque de Lerma en esos días, así como los estatutos de *puritate sanguinis* que definían y soportaban la construcción de una identidad nacional propiamente ‘española’:

this scene from Act One exalts purity of blood (*limpieza de sangre*) of the *cristianos viejos* vis-à-vis certain elements of the nobility believed to be tainted by Jewish ancestry. [...] this *comedia* which dramatizes the life of a Spanish saint so easily recognized as a model of *cristiano viejo* exploits the frictions and racial feelings which underlay the social life of Spain in those times. (Case, *San Diego*...36)

⁸⁹ “The hidalgo is a cristiano nuevo, that is, he has Jewish ancestry. The cristianos nuevos since the fifteenth century were suspected of being false Christians and guilty of secretly practicing the Jewish faith [...]. The nobility was known for its high percentage of Jewish blood and the farmers for none. For this reason most commoners felt racially superior to their nobility.” (Case, *San Diego de Alcalá*... 35).

Avanza la acción, y con ella, la crítica social de Lope. La siguiente escena, que a pesar de ser independiente y ajena a la primera, de cierta manera complementa el discurso económico del hidalgo, comienza con la conversación informal de tres lozanas labradoras, Lorenza, Mencía y Juana, que, entre risas y gracias, hacen planes para asistir a la romería:

JUANA: El sombrero le pedí,

Temiendo el furor del sol.

[...]

LORENZA: Yo pienso poner el mío

Mucha amapola y gamarza, [...]. (*SDA* 108)

Para estas jóvenes, que preparan sus atuendos para la romería, el entramado religioso que tan devotamente organizaban las autoridades del pueblo a base de expendios (la procesión en romería a la ermita, la misa y las caridades populares), no es de su interés. De hecho, las alusiones al aspecto religioso de la fiesta son simplemente inexistentes. No se mencionan. Para ellas, todo consiste en pasarlo bien, en ponerse guapas y lucir trajes y sombreros vistosos, y ya de paso, llamar la atención de Amor (“Notables galas prevengo; que tengo un ancho listón que sacar a Pedro supe” *SDA* 108):

JUANA: [...] ¿quién irá a tu lado a la ermita?

LORENZA: ¿Quién? Las primas de Benita

y la del Doctor también;

que un buen almuerzo llevamos.

JUANA: Luego ¿no piensas bailar

si con ellas has de estar?

LORENZA: Pues ¿a qué piensas que vamos?

Par Dios, que va lo primero

el pandero y las sonajas;

que no hay fiesta con ventajas

sin sonajas y pandero.

JUANA: En todo San Nicolás

no hay quien mejor le repique

que Pascuala, ni que aplique

mejores letras jamás. (*SDA* 108-109)

Y es que el principal, por no decir único, interés de las mozas no era otro que la jarana, con música, baile y Amor. El aspecto religioso y devocional de la celebración no tiene cabida, y es totalmente excluido de la conversación con un osado, casi impertinente “¿a qué piensas que vamos?” (*SDA* 108). Valga notar, además, que estas labradoras llevarían su propio almuerzo (“buen almuerzo llevamos”) del modo que había propuesto el hidalgo en su argumento para el recorte de gastos, y ello sugiere, por un lado, que pudiera ser costumbre y tradición romera el que cada uno llevase su almuerzo, y por tanto, por otro, que todo sería gasto excusado y despilfarro en la administración del gobierno local, lo que daría la razón a los argumentos del hidalgo. Nótese también la audaz ironía religiosa de Lope que, a través de la voz de Juana, inserta la figura del musulmán desposeído y victimizado que entraría en escena poco después. De todos los

entretenimientos que iban a acompañar la procesión y que las mozas esperaban disfrutar a cuenta del evento religioso, Juana menciona el que su amiga Pascuala, sin duda, ofrecerá:

JUANA: [...] un romance canta agora
del moro Muza, que hará
llorar una piedra” (SDA 109)

A pesar del gusto áureo por los romances fronterizos, la inclusión de lo musulmán en este contexto pastoril, no sólo llama la atención por lo inapropiado del contexto, forzando a preguntarse por qué Lope, entre toda la gama de romances pastoriles o religiosos a su disposición, se decanta por uno que victimiza al enemigo de la *mater Hispania*, sino que además, la mera mención a que su historia “hará/llorar una piedra” (SDA 109), despierta un sentimiento de solidaridad que se contrasta con el discurso anti-musulmán y exclusivo que Diego pronunciará líneas después. Aunque hay disparidad de opiniones sobre la inserción de temática maurófila – entendida por unos como un acto de condescendencia para con el perdedor de la guerra por el control de la geografía peninsular, por otros como una forma de victimización del ‘otro’ peninsular, y por otros como un modo con el que recordar grandezas pasadas de los tiempos de la Reconquista – en el caso de Lope, sin duda, la referencia funciona como una estrategia desmitificadora, con la que logra mover al receptor a un nivel superior de solidaridad, y con la que, consecuentemente, reta su horizonte de expectativas, preparándolo para la entrada en escena de Alí, el marginado amigo morisco de Diego.

Tras una breve prolepsis autorial, que omite completamente los detalles del evento religioso, la obra pasa a introducir la figura de Diego al momento que la procesión se aleja de la

ermita de regreso a San Nicolás. Diego, que vive con el ermitaño del lugar (su maestro de la vida asceta, del trabajo y de la oración) debe atender al trabajo asignado, que no es otro que “cavar hoy toda esta banda de hortaliza que aquí hay” (*SDA* 112) y “guardar la fruta” (*SDA* 112) de los mozos que en ese momento vienen a robarla:

DIEGO: Mozos de San Nicolás,
 mirad que es verde la fruta
 y os hará mal, a la fe.
 Venid después, cuando esté
 la almendra seca y enjuta” (*SDA* 113)

Y mientras Diego está entretenido intentando disuadir a los mozos del pillaje del huerto, con una simplicidad que toca la credulidad y la bobaliconería, y además invita a continuar con el saqueo, se introduce la figura del morisco toledano, que, con un gracioso mal humor, sale a espantar a los que le roban la hacienda, y a recriminar a Diego por permitir el atraco:

ALÍ: ¡Bono estar el fe de Dios!
 ¡Oh beliacos! ¡Pecarilios!
 El comer almendroquillos,
 ¿por qué consentilde vos? [...]

DIEGO: Mi hacienda comen, Alí;
 que no tocan el a vuestra.

ALÍ: Por vuestra entramos el mía.

¡A bon recado tenemos!

DIEGO: Alí, paciencia y callemos:

Dios lo ha dado y Dios lo cría.

Vienen con la procesión,

y del calor fatigados,

refréscanse en esos prados.

ALÍ: A tenéis boca razón.

¿Criar aquí él so labor

para que comelde el gente?

Meter cabeza en la fuente

y refrescalde mejor. (*SDA* 113)

Alí, también hortelano, y vecino de Diego – que vive, como él, en los márgenes de la sociedad, pero que a diferencia de éste, lo hace por su condición morisca, y no por voluntad – se enfada con Diego por no ser más vigilante, pues por la huerta de Diego también entran a la suya. Siendo el trabajo de la huerta su única fuente de sustento, Alí no puede concebir tal descuido en una hacienda como el que ve en Diego. Y es que, si de cada vez que había algo, una procesión o romería, o alguien que, como Juana, le pedía hortalizas porque con “ciertas amigas nos quedamos esta tarde entre esas verdes olivas, y queremos merendar” (*SDA* 114), y a todos Diego

otorgaba, el estado de la economía daría más pérdidas que ganancias. Así, el espiritualmente beneficioso, que no económicamente, altruismo de Diego se contrasta con el cuidado del morisco, que casi pudiera interpretarse como tacañería, si no fuera por el lógico sentido de su razonamiento y la verdad de su sentencia: “el que no mirar hacienda tener de bestia el caliar” (*SDA* 113).

Al igual que en el episodio de las autoridades locales al comienzo de la obra, la discusión nacida por diferencias en la administración de la economía – y que bien pudiera extenderse como alegoría al estado de la nación una vez más – toma matices políticos, y poco a poco se convierte en un debate histórico con el que se inserta el discurso hegemónico de la Reconquista y el exclusivismo geográfico. Habiéndole dicho Diego que “Mahoma fue un hombre ciego” (*SDA* 114), Alí no tarda en recordarle que, según las profecías, “ha de volver algún día España al noso mandar” (*SDA* 114), comentario que Diego rebate con perfecta precisión histórica a modo de premonición:

DIEGO: Antes ya podría ser

que algún rey tan santo fuese,

que desterrar os hiciese

con absoluto poder,

donde no hubiese jamás

sangre que tanto nos daña;

y si esto llegase, España

a este rey debiera más

que a todos los que ha tenido

desde Fernando el primero. (*SDA* 114)

Cargado de fuerte significado ideológico, el comentario de Diego – con el que perspicazmente Lope establecía una conexión entre un pasado de Reconquista y un futuro cercano, de limpieza y exclusión, que en realidad no era otro que el presente del receptor de la comedia – ofrecía al vulgo un discurso nacionalista esperanzador, que reforzaba el mensaje de grandeza, homogeneidad y unidad racial/religiosa publicitado por el poder hegemónico. Aunque el tiempo interno de la obra debe situarse en algún momento alrededor de 1420 (cuando los monarcas cristianos siguen intentando hacerse con el control de una geografía forzosamente compartida con los musulmanes) la referencia a este momento ocurre doscientos años después, cuando ya Granada está tomada y la población árabe mermada. Esta estrategia autorial, que ponía en boca del pasado la realidad del presente, servía a Lope el doble propósito de satisfacer el horizonte de expectativas del vulgo (que esperaba ver en el gobierno terrenal la política celestial profetizada por el santo local), y de salvar censuras, pues no sólo participaba del proyecto ideológico cultural del poder hegemónico publicitando discursos a favor de un pasado de grandeza con los evitar el presente de decadencia, sino que además, glorificaba a Felipe III, al que comparaba con un santo y con el propio Fernando I, primero en unir los reinos de Castilla y León bajo una única autoridad regia, siendo por ello el pionero en el largo proceso de construcción de la nación española que finalmente culminaría en 1516 con Carlos I.

El elogio a la política de expulsión de los moriscos, en rigor desde 1609, así como a la figura del monarca que la decretaba, a través de la voz de un santo “in himself the apotheosis of Old Christian values” (Silverman), no sólo le servía a Lope para crearse una imagen pro-hegemónica de sí mismo con la que proteger su persona, sino que además le garantizaba mayor margen de libertad al momento de cuestionar el sistema con los mensajes contra-hegemónicos implícitos en las tramas secundarias.⁹⁰ Así, cuando Diego repentinamente decide dejar los márgenes de la sociedad para entrar en una casa franciscana, el autor aprovecha para reubicar a Alí dentro los confines de la sociedad cristiana, y poder exponer los consecuentes maltratos que por ello sufre. Aprovechando la oferta de un cazador, que lo contrata para trabajar en su casa como músico, Alí deja la periferia y se va a la ciudad:

⁹⁰ Aunque algunos autores como Case, Arellano, Díez Borque o Morrison han “visto en la comedia un instrumento de propaganda y apoyo del orden monárquico señorial” (Arellano 117) que “representa los valores de la casta dominante” (Díez Borque 45), y en las obras de Lope de Vega los “elements of orthodox dogmatics” (Morrison 23), también es cierto que “the established view of Lope de Vega as consistently orthodox and highly nationalistic has lead scholars of his work to miss the conflictive, disruptive, or even subversive ideas found in his writings and to fail to consider the mechanisms by which such ideas are contained, controlled, and framed” (Carey-Webb 35). Autores como Dopico Black, Canning, Herskovits, Kirschner o Silverman, entre otros, observan un doble lenguaje en las comedias, que por un lado parece favorecer las ideologías hegemónicas, pero que por otro las reta y subvierte. Herskovits, por ejemplo, indica que el propio concepto lopesco de ‘engañar con la verdad’ “consists of permitting Spanish Golden Age dramatists to question received opinions and expressing their individualism and heterodoxy” (69), y por su parte, Dopico Black opina que “seventeenth-century Spanish theater was not (or at least not always) a mechanism of reinforcing and reinscribing the dominant ideology of the ruling elites, but also a powerful and useful tool for questioning and dismantling that same ideological system” (117). Así ocurre con obras como *Fuenteovejuna*, *Los guanches de Tenerife*, *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, *La buena Guarda* o *La hermosa Ester*, por ejemplo, cuyos discursos implícitos retan las políticas estamentales, geo-expansionistas y religiosas de los poderes hegemónicos.

CAZADOR 1º: Buen moro, ansí tengas dicha,
 que dejes tu huerta pobre,
 y te vengas a Sevilla,
 donde te daré en mi casa
 sueldo con que alegre vivas. (SDA 118)

La promesa de una alegre vida, sin embargo, poco o nada dura. Su reinserción social, su mera presencia entre cristianos viejos, le lleva a un paulatino declive, sufriendo todo tipo de humillaciones y desprecios, sin otra razón que su condición morisca. Así, en el acto segundo, que comienza con el siguiente diálogo, conocemos que Alí es injustamente despedido del trabajo, y tirado a la calle sin ni siquiera recibir salario, o tener la opción de recoger sus pertenencias:

MAYORDOMO: Ea, salid noramala.

ALÍ: Para vos tener razón;

mas para mí en afesión,
 mentir, senior mastresala.

MAYORDOMO: El Veinticuatro no quiere
 tener quien no crea en Dios.

ALÍ: Creemos mejor que vos.

¡Al poto que no creyere!

MAYORDOMO: No volváis más a esta casa. (SDA 130)

Con un comienzo *in medias res* y sin previo contexto o explicación que justificasen el despido, el

receptor se encuentra con el despido de Alí, y como única información, la suposición del mayordomo de que el morisco era, por naturaleza, falso cristiano, (valga notar, de paso, que en este caso se trataba de una suposición particularmente anacrónica, ya que para el tiempo interno de la obra la figura del morisco ni siquiera existiría).⁹¹ Con tal vuelta en la fortuna del morisco, Lope debió capturar la atención del receptor agitando su horizonte de expectativas. Y es que el perfil que Lope había otorgado al personaje del morisco – inofensivo y humilde, gracioso tan poco convencional,⁹² y amigo de Diego – contrastaba con la acción de rechazo y ultraje social que recibía de manos del mayordomo.

Con el progreso de la obra, el contraste se hace cada vez más grande, y medida que transcurre la acción, Alí se hace cada vez más querido por el receptor, sobre todo gracias a la estrategia discursiva de Lope, que lo presenta con valores cristianos para luego exponerlo a las injustas penurias y vejaciones del español católico, y cristiano viejo. En la escena posterior a su despido, el morisco se emplea en una panadería. Obedeciendo cada una de las instrucciones que su amo le da, Alí desempeña a la perfección el trabajo encomendado (buscar leña al monte, cortarla y acarrearla a la panadería). Pero cuando el panadero le manda que encienda el horno, ocurre una tragedia. Ninguno de los dos sabe que el hijo del panadero estaba dentro durmiendo, pero sin embargo, es Alí el acusado del fatal error:

⁹¹ Sobre la inconsistencia histórica de la presencia morisca, y en relación al nombre del morisco, Dadson indica que “la comedia es una mezcla de tiempos históricos: [...] de ahí que el morisco se llame Alí, nombre árabe de un mudéjar antes de la conversión general de 1502” (263).

⁹² Sobre el papel de gracioso del morisco, Case indica que Alí “is not a true gracioso, although he is humorous and a servant. [...] His character evolves in the last two acts into a more serious nature” (*San Diego* ... 47)

MUJER: ¿Qué es esto que has hecho moro?

ALI: ¿Qué quereldes que haber hecho?

[...]

Seniora, el horno encender
como lo tener mandado.

MUJER: Mi hijo en él se había entrado;
todo se debe de arder.

ALI: ¡El niño!

MUJER: Entróse, ¡ay de mi!

Y en el horno se durmió.

ALI: Eso, ¿qué sabelde yo?
So marido andar aquí.

La esposa del panadero entra en escena acusando al morisco. Aún siendo inocente, Alí debe sufrir las acusaciones de la mujer, que le inculpa sin razón o prueba, pues automáticamente se asume que fue él el culpable de tal accidente, lo cual exponen ante el público áureo la injusta realidad social a la que quedaba sometido este grupo social, criminal eterno a causa de condición arabesca.

La evidente injusticia de la acusación ejercida contra el morisco no sólo enfrenta al espectador con sus propias estereotipaciones, retando su horizonte de expectativas, sino que además subvierte los roles tradicionalmente asignados al morisco: Lope no sólo lo victimiza, sino que además se solidariza con él a través de la figura de Diego que, entrando en escena para

devolver la vida del niño (“¡Detente fuego cruel / por el Señor soberano / que a los tres niños libró!” *SDA* 136), restaura la dignidad del morisco. Al aparecer en escena en el momento de la acusación y salvar al niño, Diego rescataba a Alí de una condena segura, y además confirmaba su inocencia y buena voluntad, pues se le otorgaba el privilegio de presenciar, de primera mano, el milagro del fraile, y además le brindaba la oportunidad de confirmar su fe católica públicamente (“Yo estar de to ley amigo, / que Mahoma ser un pote” *SDA* 137). Valga notar, ya de paso y muy brevemente, la ironía autorial y posible burla social implícitas en este episodio intertextual: se trata de la historia del horno ardiente del Antiguo Testamento (Daniel: 3), en la que tres jóvenes judíos, habiéndose negado a adorar al ídolo de oro que ante ellos ponía el rey Nabucodonosor III, eran condenados a morir quemados en un horno ardiendo. Dentro del horno, se les apareció un ángel que los salvó de las llamas. Ante el milagro, el rey ordenó adorar al dios de los judíos que, he aquí la ironía, era el mismo que Diego de Alcalá invocaba (“Señor soberano que a los tres niños libró”, *SDA* 136), y que, por tanto, correspondía al de los mortales enemigos de la fe católica en la España de la temprana modernidad.

Además de una inocencia rescatada y secundada por el santo, y una consiguiente conversión al Catolicismo, la solidaridad del espectador para con Alí, también y sobre todo, se magnificaría al confirmarse la relación de amistad existente entre el morisco y el santo. Tras el milagro, Diego pasa a celebrar el grato encuentro con su viejo amigo:

DIEGO: ¡Dos mil veces te bendigo,

clementísimo Señor!

Alí, ¿qué estás por acá? (*SDA* 137)

La cada vez más evidente amistad entre el santo y el morisco, exponía al público una relación interpersonal que, además de ser contraria a las expectativas populares de la sociedad altomoderna, era condenable ante los ojos del poder hegemónico, cuya política nacional promovía la separación de unos y ‘otros’. Son numerosas las ocasiones en las que Diego hace muestra de su amistad con Alí, pues no sólo se alegra cada vez que lo ve, sino que lo asiste en cada una de sus adversidades. Así sucede al comienzo del tercer acto, cuando estos dos personajes se vuelven a encontrar tras el regreso de Diego de su peregrinación a Roma. Esta escena se abre con un Alí totalmente empobrecido y decadente, sin trabajo, techo, o sustento, que se encamina al convento franciscano, a cuyas puertas esperan los pobres la caridad. Cuando se abren las puertas y el fraile, que no es otro que Diego, sale con la olla de comida pidiendo a los pobres que hagan fila, se arma el revuelo: un soldado tullido que entre ellos está, interrumpe y demanda ser el primero en la fila del alimento. Su derecho a un trato exclusivo y prioritario se justificaba, a sus ojos, por los numerosos servicios a favor de España y la fe:

SOLDADO: Mire que he estado en Argel,
 en la Mancha, en Roma, en Troya,
 en Galicia y en Saboya,
 en Sanlucar y en Daimiel;
 y me han dado mil heridas
 enemigos de la fe. (SDA 142)

Lejos de causar el efecto y admiración que el soldado – y posiblemente gran parte del público – esperaba, el listado del soldado no sólo recibe del autor un rotundo “Destos soldados reniego”

(SDA 141), sentenciado a través de la voz de uno de los personajes pobres en la fila, sino que también invita a Diego a ignorarle porque “no tenga tanta arrogancia” (SDA 141). La humillación y el menosprecio hacia el soldado se intensifican aún más cuando Diego opta por negarle el alimento, y en su lugar, ofrecérselo al desmejorado y tan humilde Alí, que callada y ordenadamente se acerca al grupo:

[*Sale Ali, morisco, de pobre*] [...]

FRAY DIEGO: ¿Es Alí?

ALÍ: No ser Alí:

Tal estamos diferencia.

FRAY DIEGO: ¡Válgate Dios! ¿Cómo vienes
deste modo?

[*Fray Diego le sirve la comida*] (SDA 142)

[...]

SOLDADO: ¡echele bien de ese espeso!

¡que vengan moros aquí,

y se lleven el sustento! (SDA 142)

Este suceso de invención lopesca, que antepone a un morisco antes que un cristiano viejo defensor de la nación – personificación de la ideología geopolítica y religiosa del poder hegemónico – pudiera leerse como una forma de desprecio hacia el brazo bélico del poder hegemónico y una crítica autorial muy explícita con la que Lope llama la atención sobre los valores socio-raciales y religiosos de la España áurea. Así, cuando al grito de “¡que vengan

moros aquí, / y se lleven el sustento!” (SDA 142), y Diego desinteresadamente lo avienta con un banal “Ea, váyanse con Dios” (SDA 142), se expone un escenario donde el espectador debe sopesar los valores políticos y los moralismos sociales que definen al verdadero cristiano.

Se trata, sin duda alguna, de una escena cargada de ideología subversiva, con cuyo discurso el autor retaba los horizontes de expectativas populares y llevaba al vulgo a reflexionar sobre la validez de la jerarquización y el separatismo exclusivista sobre el que se asentaba la España áurea, así como la razón del decreto que ordenaba la expulsión de los moriscos del país. Con la figura de Alí, españolizado en cuanto a fe, valores morales y comportamiento ejemplar, un Alí tipo, representante de todo un grupo social, Lope se asegura de llamar la atención del vulgo sobre una población que, después de vivir en la Península por siglos y siglos, era parte vital del sistema motor de la sociedad, y que por tanto, debía tratarse con el respeto y la equidad dignos de una sociedad moderna y humanista. A través de la relación entre Alí y Diego, Lope proponía un nuevo episteme con el que obligaba a revisar el valor de la pureza de sangre y la superioridad racial y religiosa de unos sobre otros.

Igualmente sucede con el personaje indígena, o bárbaro, de las Islas Canarias, que muy brevemente se introduce en la obra con el propósito de subvertir y cuestionar el otro gran proyecto político de la monarquía de los Habsburgo, el expansionismo geográfico y las evangelizaciones en ultramar. A este personaje se le dedica una pequeña, aunque intensa, escena a mitad del segundo acto. De ella, y precisamente por ser tan breve, autores como Thomas Case, decían que no es más que “a curious and unbalanced pastoral episode” (*San Diego*... 42), cuya presencia en la obra meramente “furnishes the only romantic component of the action and gives

the playwright something to develop about the Canary Islands” (*San Diego...* 42), además de “entertain the audience with some music and dancing before returning to the sacred nature of the play” (*San Diego...* 42). Pero más que tratarse de un ‘componente romántico’ un tanto ‘desequilibrado’, sin embargo, dicha escena pastoril tiene su razón de ser en la obra, y va en consonancia con discursos anti-imperialistas de corte lascasiano que ya se venían intensificando en el transcurso del siglo XVI en relación a la validez de la conversión espiritual y la conquista geográfica en nombre de España y el Catolicismo.⁹³ Del mismo modo que sucedía con el igualmente breve episodio del hidalgo, que abría la obra, la escena esconde un mensaje implícito que socaba la política ideológica del poder hegemónico, y la inocente apariiencia pastoril del episodio resulta ser, nada más y nada menos que una máscara con la que salvar censuras y brindar a Lope la oportunidad de ofrecer la visión de los vencidos, es decir, la otra cara de la conquista en ultramar. Comienza la crítica lopesca con gran audacia, abriendo la escena en medio de una conversación sobre el amor y el decoro entre la reina de la Gran Canaria, Clarisa, y el príncipe de dos islas vecinas, Tanildo:

CLARISTA: [...] Amor me alcanzó, aunque Reina
de la Gran Canaria soy,
porque en el reino que estoy,
amor poderoso reina.

⁹³ En palabras de Simerka, “early modern anti-imperialist discourse of Spain and the Americas, which has come to be known as Lascasian, rejects the belief that a forced introduction into ‘civility was legitimate as the preliminary and necessary condition of voluntary conversion” Simerka 30).

[...]

¡Ay cielos, dichosos son
los que aman por elección
y olvidan por accidente! (*SDA* 126)

[...]

TANILDO: Clarista, príncipe soy
de dos islas, en el belleza
compiten con la riqueza
de tu Gran Canaria: advierte
que soy poderoso y fuerte,
y que te igualo en nobleza.
¿Qué te faltará conmigo
si por marido me admities,
aunque serlo solicites
de mi cobarde enemigo? (*SDA* 127)

Clarista – que está enamorada de Lisoro, uno de sus vasallos, y no puede consumir su amor a causa de las reglas del decoro – es enfrentada por Tanildo que, estando a la altura de su condición regia, no entiende que no acepte su amor:

TANILDO: [...] ¿Qué te puede dar Lisoro,
pobre y tu vasallo? Mira
que a toda Canaria admira

que mires mal tu decoro;
yo te igualo y yo te adoro. (SDA 127)

Con voz propia, un sentido del decoro igual al del español áureo y unos nombres que bien pudieran ser de personajes encontrados en las comedias de la corte del rey de Nápoles o España, Lope logra perfilar una imagen del ‘bárbaro’ que ya de entrada se contrasta con el propio nombre que lo caracteriza. Si bien la apariencia física indicada en las acotaciones, “coronada de plumas, con un arco” (SDA 126), sugería barbarismo a los ojos del vulgo, tanto su lenguaje como maneras reflejan lo contrario, rompiendo con ello no sólo los horizontes de expectativas populares, sino también las reglas sobre el decoro que el propio autor tan bien había establecido en su *Arte nuevo de hacer comedias*:

Si hablare el rey, imite cuanto pueda
la gravedad real; si el viejo hablare
procure una modestia sentenciosa;
[...]
Guárdese de imposible, porque es máxima
que sólo ha de imitar lo verosímil. (269-90)

Lope no duda en poner en boca de los indígenas guanches un lenguaje que poca diferencia tiene, por ejemplo, con los de la condesa de Belflor quejándose de la honra y el decoro en *El perro del hortelano*, de tal modo que la bárbara Clarista se caracteriza como una dama, y el bárbaro Tanildo como perfecto galán, con todas las características y adjetivos posibles, menos los de la barbaridad. Se trata, sin duda, de una lograda estrategia subversiva con la que el autor, mediante

la españolización del ‘otro’, no sólo ponía la obra en diálogo con los discursos humanistas proto-ilustrados de Sahagún o López Méndel, entre otros – cuyas premisas se basaban en la equidad y libertad de todos los hombres – o cuestionaba las expectativas del espectador áureo, sino que además, con la negación de las reglas del decoro en el lenguaje, Lope estaba negando las diferencias étnicas y las hegemonías raciales:

Es obvio que al presentar a unos indios e indias tan galantes, Lope les está confiriendo los ideales y los atributos europeos del caballero valiente y generoso y los de la dama fiel y honrada. Con ello está intentando mostrar la humanidad del ‘otro mundo’ y la semejanza de ese mundo nuevo con el propio. (Kirschner 54)

La escena pastoril que abría el episodio de la reina canaria dialogando sobre las trascendencias y fortunas de Amor – totalmente ausente en las fuentes hagiográficas anteriores – se ve bruscamente interrumpido por la entrada de uno de sus vasallos, que apuradamente le anuncia la inminente invasión de los soldados españoles:

BÁRBARO: ¿Qué hacéis? Que en fuerte navío

lleno de españolas armas,

viene de Fuerteventura

con capitanes de España,

haciendo con altas voces

del mar resonar las aguas

y estremecer los montes. (SDA 128)

Esos barcos procedentes de España irrumpen la paz de la isla, alterando el orden y creando caos y miedo entre las gentes locales. Los conquistadores españoles se preparan para cargar contra los inocentes enemigos de la fe. Pero, ¿cuál sería la reacción del público receptor al ver tantos sentimientos confrontados? ¿Cómo se percibiría la injusticia del ataque, que ponía por primera vez en escena la evangelización de Diego, pero que lo hacía desde la triste perspectiva del victimizado, y ya no desde el triunfal punto de vista del conquistador? ¿Cómo se compaginaría en la mente del espectador al Diego pacifista que al comienzo de la obra lastimosamente preguntaba a un cazador por qué mataba los conejos (“¿Por qué matan / esa pobre gentecilla, que Dios cría en estos prados?”), *SDA* 110), con el Diego cruzado que, liderando al grupo que “la isla deste mar, / que los españoles / quieren conquistar / para el rey Enrique / que en Castilla está” (*SDA* 128), enunciaba discursos tan contrarios, cargados de fuerte belicosidad, como el siguiente?:

FRAY DIEGO: Acometamos, señores,

y tengan justa esperanza en Dios.

[...]

que aquesta cruz es mi espada

y yo pelearé con ella.

[...]

Quedarme quiero a morir

por Cristo. (*SDA* 129)

Por fortuna para los indios, y sin duda respiro de algunos espectadores, los españoles finalmente

no atacan la isla porque el capitán del navío, en acto de prudencia, pedía al envalentonado fraile la retirada, alegando falta de personal, aunque implicando contrariedad con la empresa, tal y como lo sugiere el modo casi insolente con el que refiere al monarca:

DIEGO: Pues ¿por qué razón desmayan?

CAPITÁN: Porque somos pocos...

DIEGO: ¿Pocos?

CAPITÁN: [...] y si allá en Fuerteventura

dijeran que gente tanta

aquestas islas cubría,

¿quién viniera a conquistarlas?

Envíe Enrique, si quiere,

una poderosa armada;

que un navío no es razón

que pierda ducientos almas. (SDA 129)

La chocante caracterización de Diego, como agresivo y decidido líder bélico, y no como pacífico franciscano portador de la palabra de Dios, altera los horizontes de expectativas populares. Y lo debió hacer doblemente: por un lado, porque esta nueva personalidad del santo, (agresivo y bélico, decidido a dejar la vida por el bien del Catolicismo) no vista hasta el momento y en absoluto descrita por Ribadeneyra, ofrecía un gran contraste con resto de la obra, que lo caracterizaba con excesiva bondad, ternura e incapacidad de maltratar ni a las más insignificantes criaturas de la naturaleza; y por otro, porque creaba el episodio entorno a anacronismos e

inconsistencias históricas.

Bien es sabido que Diego había sido enviado al archipiélago canario con la intención de evangelizar y guardar el convento en la isla de Fuerteventura, pero en cuanto al episodio de la Gran Canaria, éste nunca habría sucedido. De acuerdo con sus hagiógrafos oficiales, una fuerte tormenta le habría impedido la salida de la zona de Fuerteventura; después no volvería a tener otra oportunidad en tanto que era llamado a asistir a la peregrinación de San Bernardino de Siena en Roma, en 1450. En cuanto a sus intenciones de conquista y evangelización, éstas simplemente son pura invención autorial: según la canción que los bárbaros cantaban momentos antes de la llegada de los navíos a sus costas, el rey del momento era Enrique IV de Castilla,

(Canten y bailen el canario los bárbaros y las mujeres)

[...]

En la Gran Canaria,

isla deste mar,

que los españoles

quieren conquistar

para el rey Enrique

que en Castilla está, (SDA 128)

y ello supone que el momento histórico en el que Lope situaba al santo llegando a la Gran Canaria giraría entorno a los años comprendidos entre 1454 y 1474, época para la cual Diego estaría sirviendo como portero en el monasterio de Santa María de Jesús, de Alcalá de Henares, en el que fallecería en 1563.

La invención de este episodio añadía más intensidad a la vida del santo y al mensaje de la obra en su conjunto. Con esta escena tan pro-bélica, y tan poco hagiográfica en la vida del santo, Lope desestabilizaba una vez más el horizonte de expectativas del receptor, moviéndolo al compromiso social, y a entrar en diálogo con los debates morales de su presente y con la política social y expansionista que provocaba la decadencia y el pesimismo social ya criticado por muchos.⁹⁴ A través del episodio del bárbaro canario, Lope enfrentaba al vulgo a dos sentimientos totalmente contrarios: la justificación de la expansión geográfica y la evangelización a favor de los intereses del imperio, o la solidaridad para con un ‘otro’, que en verdad no era ni tan bárbaro ni tan animalizado como se había hecho creer, y que al fin, ni siquiera era un ‘otro’. Y además ponía en escena su propósito autorial, la posibilidad de una sociedad española inclusiva, tolerante y humanizada, libre de estereotipos y caracterizaciones de otredad históricamente contruidos por los poderes hegemónicos cristianos:

su discurso [...] incorpora explícitamente la polémica planteada ya por el debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la legitimidad de la conquista y el tratamiento que debía recibir el indio, polémica candente aún en los tiempos de Lope. Nuestro autor dramatiza y representa el discurso sobre el indio en las tablas de una forma tan positiva y atractiva que con ello socava y contradice el mismo discurso hegemónico que está exponiendo. (Kirschner 46)

⁹⁴ Entre otros, Carmelo Lisón Tolosana menciona a Pedro de Valencia, *Caza de Lernela*, Juan de Santamaría, *Sancho de Mondaca*, Quevedo, Gracián y el propio Lope, de los que dice ser “tanto exponentes como escultores del *Kulturpessimismus* que infecta todas las capas humanas del barroco” (184), y que “entonan, a coro, el réquiem por unos ideales fenecidos, por la nave del Estado que toca fondo y por una sociedad que ha muerto” (184).

Aprovechándose, además, de que “la mala reputación de España relacionada con la conquista e[ra] conocida en los Siglos de Oro, no sólo por la élite intelectual, sino también por el vulgo” (Huizink 26), Lope no dudó ni un minuto en crear un episodio con el que traer a escena las crueldades, vejaciones y maltratos del etnocentrismo español que, movido por ideales hegemónicos de diferencia y separación en beneficio del expansionismo y la homogeneidad socio-racial y religiosa, osaba imponer en el ‘otro’ el yugo de la subordinación y el sometimiento. Así, el tan breve y aparentemente descontextualizado episodio de carácter pastoril, con todas sus inconsistencias y anacronismos, no es más que una respuesta perspicaz de Lope a la devastadora política expansionista de la España imperial. Y cuando Diego exclama en el navío que:

DIEGO: Quedarme quiero a morir

por Cristo. (*SDA* 129)

[...]

Impresión hace tratarles

los misterios de la fe;

los de la Canaria Grande

defienden que entren en ella;

pero si los conquistase

el Rey, como en Dios lo espero,

(aunque tiempos adelante),

también la fe tomarían,

puesto que es gente intratable,

y más lo que Guanchos llaman,
que allá en Tenerife caen. (SDA 138-139)

Lope estaría criticando el eterno y arcaico discurso de la evangelización con la espada en favor de Cristo, un discurso que además se ponía en diálogo con los discursos que el oidor de la Audiencia de Santa Fe, en Colombia, López Medel y otros lascasianos ya venían pronunciando, que no eran otros que la validez del derecho a subordinar pueblos en nombre de la fe, por la riqueza material del imperio:

¿qué ley permite, señores, que a mi esclavo le dé yo tal vida que visible y sensiblemente le acorte la vida? Por reverencia de Jesucristo, se mire esto y, por enriquecer al rey en un poco de temporalidad, no haga más grandemente pobres nuestras ánimas, que se reirá el demonio dello” (Ares 215).

Además, y una vez más, el autor ponía al público en diálogo consigo mismo, exhortándole al cambio y sugiriéndole reflexión sobre el estado del sufrimiento y la dignidad de los indígenas, pero sobre todo preguntándole – como ya lo habría hecho en el año 1609, a través de su personaje guanche en la comedia *Los Guanches de Tenerife* – quién o qué otorgaba a España el impune derecho de conquistar, abusar y matar a otros seres humanos, mucho menos en su propia tierra:

BENCONO: ¿Cómo permites que [...]estos pájaros de España, que con alas de cuerdas y lienzos vuelan encima de la mar furiosos, trayendo en sus entrañas esta gente que nos molesta con tan varias armas, y nos quiere

arrojar injustamente de aquella patria que nos diste propia, desde que nos hiciste entre estos montes? ¿Voy yo, por dicha, a conquistar España? ¿Tengo pájaros yo que allá nos lleven? ¿Codicio las mujeres de su tierra [...]? (809-810).

Con la humanización y victimización de los indígenas canarios – personajes tipo que bien pudieran estar representando a todo un grupo social que se extendía más allá de la península – Lope enfrentaba al vulgo a su propia conciencia, a sus principios identitarios y de otredad, así como a la política ideológica del poder hegemónico, que promovía el expansionismo geográfico, la evangelización en ultramar, y la superioridad racial de unos sobre otros. Igualmente con la victimización del cristiano nuevo y el morisco Alí, el poeta exponía al vulgo a los arcaicos valores de *puritas sanguinis* sobre los que se venía construyendo la nueva identidad nacional española, unos valores discriminatorios que promovían la exclusión y el racismo, y que al fin, alimentaban el odio y la otredad entre los hombres.

Que Lope de Vega hubiese insertado a estos tres personajes marginales – el indio, el morisco y el cristiano nuevo, todos ellos igualmente representantes de sus propios grupos sociales, tan relevantes en la realidad social de la España de principios del XVII – y que justo lo hiciese cuando el gobierno de Felipe III y su valido estaba llevando a cabo una auténtica limpieza racial del territorio peninsular, no fue en absoluto casualidad. Con *SDA* el poeta alcalaíno tenía un propósito muy claro: por un lado, desafiar al poder hegemónico y su política de homogeneidad nacional, separación racial y limpieza étnica; y por otro, retar al espectador y su horizonte de expectativas, históricamente modelado por los poderes hegemónicos en paralelo

a sus proyectos de construcción de una nación española, imperial, cristiana y católica. Que esto debió ser así, lo prueba además el propio contenido hagiográfico de la pieza, que es prácticamente ausente.

A excepción de una idea vaga de su santidad – que más que probarse o representarse en la obra, era básicamente reconocida y asumida por todos, sin mayor atención escenográfica – una muerte profetizada por el propio santo hacia el final de la obra, y el milagro del niño en el horno al que Diego resucita, *SDA* está en términos generales bastante alejada del discurso religioso y taumatúrgico tan característico del tipo de literatura que representa. En la elaboración de esta comedia Lope redujo al máximo la temática hagiográfica: prescindió completamente las cualidades curativas y santificadoras del protagonista, los mensajes de corte teológico y moral, así como los temas cristológicos y milagrosos tan presentes, por ejemplo, en la versión de Ribadeneyra, que habrían sido de tanto interés para un espectador áureo, “que deseaba presenciar los rasgos más notables de la existencia del celebrado en ciertos días, sus milagros, etc.” (Case, “Understanding...” 17). El poeta no incluyó el don de la bilocación de Diego, que estando en el convento, se aparecía en casa de su padre, ni la vida tan austera o la severa mortificación a la que sometía su cuerpo; ni tampoco incluyó referencias al agradable olor que ya en vida desprendía, o las levitaciones de las que hablaba Ribadeneyra. Ni siquiera hizo mención Lope al tan famoso milagro del pan que Diego convertía en rosas, símbolo por excelencia de la iconografía del santo (figs. 5, 6 y 7). En *SDA* la temática propiamente hagiográfica de la trama principal no debió ser, por tanto, lo primordial para el poeta. Más bien fue estrategia con la que profundizar, con las tramas secundarias, en los temas de actualidad socio-política y económica que afectaban a los ciudadanos.

Y es que Lope aspiraba a un cambio en la conciencia social. Al poeta le interesaba llamar la atención popular sobre el estado de la situación de la nación, le interesaba educar a través del teatro y por eso se justifica que *SDA* se enfocase casi exclusivamente en cuestiones políticas, socio-económicas y humanistas pertinentes a la actualidad de la sociedad áurea de principios del XVII, y no tanto en discursos religiosos. Haciendo uso en la trama principal de una caracterización hagiográfica de un santo local – por cierto, el único canonizado en España en el siglo XVI – tan cercano en tiempo y espacio, tan conocido y venerado por todos y además “one of Spain’s first missionaries in *ultramar*” (Case, *San Diego*... 18), Lope ganaba, ya de entrada, el gusto popular y el favor censor, y ello le ofrecía el mejor garante para hacer llegar al público el mensaje implícito de sus tramas secundarias. Éstas, en apariencia simples e inocentes, tan falsamente insertadas para dar gusto al vulgo con enredos y aventuras, sirvieron a Lope como mejor medio para atacar, sutil pero directamente, las tres premisas sobre las que giraba la política del poder hegemónico imperial: la limpieza racial de España, la exclusión religiosa y la expansión geográfica del imperio. Y es que humanizando y españolizando en habla, decoro y modales al enemigo de España – el morisco, el judío converso y el indígena bárbaro – pero al mismo tiempo exponiéndolo a las injustas vejaciones y desprecios del español, Lope pretendía abrir los ojos del espectador y hacerle ver lo errado de la ideología imperial y su exclusivismo religioso y racial, que no sólo devastaba la economía de la nación, sino que además atentaba contra la moral humanista y la dignidad de los hombres.

Con esta *hag(e)ografía plus ultra Hispania*, Lope conscientemente recuperaba del olvido los discursos lascasianos y humanistas de la centuria anterior y volvía a aplicar a la nación

española de principios del XVII, lo que ya otros antes que él habían aplicado, como fue el caso de Antonio de Guevara:

Guevara attempt[ed] to persuade Charles V that his imperial motto *Plus Ultra* ought not to be solely interpreted in the literal sense of sheer territorial expansion beyond the two mythical pillars of Hercules, thereby obliterating the legendary *Non Plus Ultra* traditionally associated with the threshold between the Mediterranean and the vast Atlantic Ocean. Charles V's *Plus Ultra* ought not to be misconstrued as a mere political strategy by which Spanish imperial power, through the historical *continuum of translatio imperii*, is transferred across the Atlantic and imposed upon the New World peoples and territories. *Plus Ultra*, as Guevara would have wanted Charles V to realize, emblematically signifies a historical, political, and moral doctrine, to which a supposedly Christian monarch ought to adhere. *Plus Ultra* embodies the utopian dream of implementing the political ideals of pacifism, compassion, and justice in the treatment of the newly encountered peoples of the New World. (Chiong Rivero 99)

Del mismo modo que Guevara intentaba despertar la conciencia del monarca creador del imperio español y su emblema, así Lope buscaba despertar la conciencia de una sociedad que se resistía a abrazar los ideales de humanismo, justicia, igualdad y tolerancia para con todos sus grupos sociales, 'más allá' de diferencias históricas, raciales o religiosas.

Como *hag(e)ografía plus ultra Hispania*, SDA cuestionaba las rancias bases raciales, religiosas y sociales sobre las que se asentaba el concepto de nación española, imperial, y

católica, una nación que, no conformándose con haber ganado el control geográfico de la *Mater Hispania* soñada por los poderes hegemónicos medievales, iba ‘más allá’ y sobre todo pretendía el control social y racial de sus habitantes. Esto es, con *SDA Lope* se oponía a participar de una ideología hegemónica que construía su identidad nacional entorno a preceptos de superioridad racial, y exclusivismo religioso, social y racial, y no sólo dentro de la España peninsular, sino también de la España que se extendía ‘más allá’ del mar, la *Hispania plus ultra*.



Figura 1. Escudo de armas de los Reyes Católicos, 1496. Foto: Juan Antonio González Iglesias y Carmen Codoñer (*Antonio de Nebrija. Edad Media y Renacimiento*, 76).



Figura 2. Escudo de armas de Carlos I, 1519. Foto: Antonio Herrera Casado y Antonio Ortíz García (*Heráldica municipal de Guadalajara*, 50).



Figura 3. Devotos seguidores de San Diego tocando la urna con los restos mortales del santo. Altar Mayor de la Catedral Magistral, de Alcalá de Henares. Foto: <http://www.diariodealcala.es/articulo/general/569/el-cuerpo-de-san-diego>



Figura 4. Devoción de los seguidores de San Diego. Altar Mayor de la Catedral Magistral, Alcalá de Henares.

Foto: <http://festejosyeventosdealcala.blogspot.com/2011/11/san-diego-se-descubre>



Figura 5. Cuadro “Milagro de las rosas”, de Niccolò Betti, 1610. Oleo al lienzo. Monasterio de las Descalzas Reales, Valladolid. Foto: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Niccolo_Betti_San_Diego_de_Alcal%C3%A1_Descalzas_Reales_-_Adobe_Reader.jpg?uselang=es

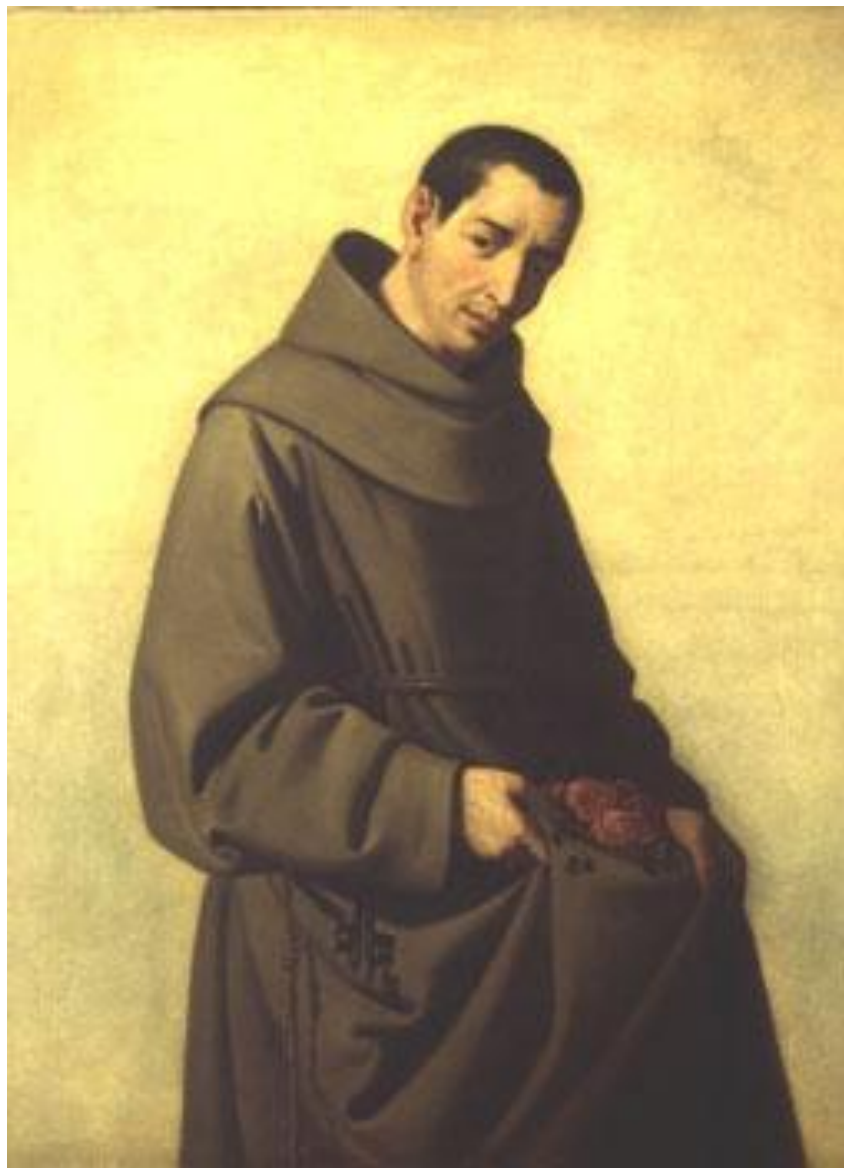


Figura 6. Cuadro “San Diego de Alcalá”, de Francisco de Zurbarán, 1651-53. Oleo al lienzo. Colección Fundación Lázaro Galdiano, Madrid. Foto: <http://www.flg.es/ficha.asp?ID=2158>



Figura 7. Cuadro “San Diego de Alcalá”, de Francisco de Zurbarán, 1658-1660. Oleo sobre lienzo. Museo del Prado, Madrid. Foto: <http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/san-diego-de-alcala/>

CODA

[...] la nación es, en última instancia, un texto narrado y una realidad construida mediante la (re)invención de las tradiciones.

Domínguez García (*Memorias del futuro* 29)

“La Toma de Granada”

[Tremolador]: ¡Granada!

[Público]: ¿Qué?

[Tremolador]: ¡Granada!

[Público]: ¿Qué?

[Tremolador]: ¡Granada!

[Público]: ¿Qué?

[Tremolador]: ¡Por los ínclitos Reyes Católicos, Don Fernando V de Aragón, y
Doña Isabel I de Castilla! ¡Viva España!

[Público]: ¡Viva!

[Tremolador]: ¡Viva el Rey!

[Público]: ¡Viva!

[Tremolador]: ¡Viva Andalucía!

[Público]: ¡Viva!

[Tremolador]: ¡Viva Granada!

[Público]: ¡Viva!⁹⁵

Con este intercambio verbal, repetido tres veces, culminaba este año de 2012 la celebración de la famosa *Toma de Granada*, fiesta tradicional de Granada re-creada ininterrumpida y muy religiosamente – aunque no por ello pacíficamente o libre de hostilidades y disputas populares – cada año en la ciudad de Granada desde 1517 con motivo del aniversario de la posesión de la ciudad por los Reyes Católicos Isabel y Fernando el 2 de enero de 1492. Se trata de una celebración pública de participación popular, en todo momento respaldada y protagonizada por las autoridades civiles, eclesiásticas y militares del poder regional, en la que se re-crea y celebra el fin de la Reconquista con victoria cristiana y el consiguiente nacimiento de la nación española tal y como la conocemos hoy. Su origen se remonta a los últimos días del reinado de Fernando de Aragón, quien en 1516, estando en su lecho de muerte, mandaba enviar el pendón real y su espada a Granada, con orden de que desde ese día en adelante se rememorase perpetuamente esta hazaña tan notable, y con instrucciones específicas de cómo hacerlo:

el día de la dedicacion e toma de esta cibdad de granada, a dos dias de enero del año que paso de 1492, se hiciese en cada un año, para siempre jamas, una

⁹⁵ Este diálogo es una transcripción sacada del vídeo titulado “2 de enero, Toma de Granada 2012” que se puede ver en <http://www.youtube.com/watch?v=IZ2sHm4o7HE>.

procesyon general [...]. Que se aga e guarde en el principio, medio e fin de la dicha procesyon, la manera e la forma que se yeba en la santa yglesia de Sevilla el dia de sant clemente de cada un año. (*La fiesta en...*54)

Con un ritual muy específico, que pocos cambios ha sufrido desde el siglo XVI, la jornada festiva se estructura del siguiente modo: un desfile de las autoridades civiles y militares de la provincia desde el ayuntamiento – donde se custodia el pendón de Fernando (en la actualidad se usa una réplica del siglo XVI) – hasta la catedral; una misa oficiada por el arzobispo en la Capilla Real ante la corona de Isabel y la espada de Fernando, que concluye con la tremolación del pendón al son del himno nacional español (fig. 1), y una ofrenda floral a las tumbas de los Reyes Católicos; y finalmente un pintoresco y jerarquizado desfile de retorno a la casa consistorial – encabezado por los representantes de los poderes hegemónicos regionales, y seguido soldados, policías y ciudadanos vestidos de pajes, alabarderos, maceros, portaestandartes y guardas reales con trajes de época, entre los cuales hay uno ‘disfrazado’ de morisco (fig. 2) –⁹⁶ desde cuyo balcón se re-crea el diálogo formulaico con el que se comenzaba esta coda, y desde el que se vuelve a tremolar, por última vez y hasta el año siguiente, el pendón de Fernando al son de las trompetas militares (fig. 3).

Esta fiesta, a la que todos los años acuden centenares, incluso miles, de curiosos y seguidores, no tiene otra razón de ser que la de re-conmemorar un pasado ideológico mediante la

⁹⁶ De este personaje morisco dice José A. Cano en su artículo publicado en el diario *El Mundo* el 2 de enero del 2011 que “en la comitiva toma parte un figurante que hace de ‘morisco’, que en ediciones recientes se libra de los insultos, pero cuyo papel tradicional era el de ser increpado por la multitud”.

celebración pública. Aunque para muchos no es más que una tradición local heredada del pasado, inocente y sin mayor trascendencia que la de su mera festividad, lo cierto es que sus implicaciones son más complejas, van más allá de lo anecdótico, y tienen que ver con un programa histórico de responsabilidad geopolítica e ideológica que los poderes hegemónicos españoles han ido asumiendo y pasando, de generación en generación, a través de los siglos, como parte de su particular compromiso con ‘el’ pasado ‘español’, es decir, el cristiano y católico. Y es que, como reza el epígrafe al comienzo de esta sección, nuestras tradiciones ‘españolas’ son (re)tomadas del pasado y (re)inventadas cada año con la doble intención de narrar un presente nacional acorde con las necesidades ideológicas de los poderes hegemónicos del momento,⁹⁷ y de construir una realidad determinada en base a una asociación histórica muy concreta:

⁹⁷ Que las historias y tradiciones se re-escriben para satisfacer las necesidades de los grupos hegemónicos que las acogen es tan cierto ahora como antes. En 1885, en consonancia con la realidad histórico del momento, - en plena Restauración borbónica, en un momento de necesidad patriótica, cuando España se precipitaba inevitablemente hacia el fin de su poder colonial-, el escritor andaluz Afán de Rivera, por ejemplo, proyectaba la fiesta de la *Toma de Granada* como símbolo de valores patrios, de una *Mater Hispania* finalmente recuperada de manos árabes (“es una gran fiesta granadina, que respetan y ensalzan, todos [...]; quienes al cobijarse bajo el *sacro pendón castellano* bordado por aquella Reina Católica, *madre verdadera de sus vasallos*, [...], son únicamente españoles que se enorgullecen en descender de los guerreros que desde las montañas de Covadonga vertieron durante siete siglos su sangre generosa, hasta obligar al desdichado Boabdil á entregar las llaves de su corte musulmana”, 38-39). Medio siglo, en tiempos de Franco, el significado ideológico de la *Toma* adquirió otros matices, donde Dios y poder se unían al concepto de patria: (“during Franco’s dictatorship it was seen was the crystallization of the fascist exclusion of everything that offended the idea of the God-given Catholic ‘imperium’”, Kottmann 114). Y ya en el siglo XXI, entre los años 2000 y 2001, bajo el mandato socialista de José Enrique Moratalla, en consonancia con una sociedad multicultural y en solidaridad con aquellos que clamaban que la fiesta era “unbearably Islamo-phobic” (Kottmann 124), la *Toma* pasó a llamarse “Día de Granada”, se sustituyó el diálogo formulaico por la lectura del llamado

el pasado conmemorado no es nunca pasado indefinido. El tiempo ‘histórico’, que es un tiempo percibido desde el presente, tiene un inicio, unos inicios. Se trata del pasado re-presentado. El mensaje transmitido es que las fiestas históricas no son sólo conmemoraciones de acontecimientos sino celebraciones de actos primeros e instituidos, celebraciones de la continuidad. (*La fiesta en el...* 54)

En la actual celebración de la *Toma de Granada* subyace un fuerte discurso ideológico muy particular, ofensivo para muchos (fig. 4), evocador y al mismo tiempo legitimador de los programas geopolíticos y religiosos de ‘españolización’ de la Península, cuyos orígenes se remontan a los comienzos de la Edad Media, cuando entre los grupos cristianos del norte peninsular se forjaba la idea de una *Mater Hispania* perdida que debía recuperarse, por Dios y Santiago, de manos de un poder árabe que desde mediados del siglo VIII poseía casi todo el control de la geografía peninsular.

Con cada apropiación y re-creación teatralizada de este evento histórico propiamente local, aunque de importante repercusión nacional, se está, por un lado, celebrando con orgullo y patriotismo una España hija de la Reconquista – hija y heredera del discurso castellano medieval bélico-religioso, el mismo del que participó Gonzalo de Berceo con sus poemas hagiográficos (*SMC* y *SDS*), que buscaba, con Santiago y la espada, re-construir geográficamente una nación española – y se está, por otro, aplaudiendo una imposición cristiana, castellana, que poco después

‘Manifiesto por la Tolerancia’, que exaltaba valores como tolerancia, paz y diálogo, y se limitó la presencia del ejército. En el año 2002, a causa de las fuertes críticas de grupos más conservadores, se volvió a la antigua tradición para evitar enfrentamientos con una gran parte de la población civil.

daría pie a toda una política de homogeneización socio-racial, que además de limpiar la geografía de un ‘otro’ no deseado aunque legítimo, contribuía a consolidar los parámetros que a lo largo del siglo XVI y XVII, como se observa en las comedias hagiográficas de Lope de Vega, definirían al individuo ‘español’ como blanco, puro, limpio, cristiano viejo y católico. Con cada rememoración se está, en fin, trayendo el pasado al presente, o lo que es lo mismo, se está re-insertando el presente en el pasado, es decir, el de la Historia con mayúscula, la que, como se ha visto particularmente con las políticas socio-raciales y religiosas de los Reyes Católicos, Carlos V, Felipe II y Felipe III implícitas en las comedias hagiográficas de Lope de Vega (*SNR* y *SDA*), está particularmente marcada por la belicosidad y la separación social de un ‘nosotros’ y un ‘ellos’ (el ‘otro’ no blanco, no puro, no limpio, no cristiano, no católico y no español).

No es todo este entramado ideológico, sin embargo, un fenómeno especial, particular a esta fiesta, a esta ciudad o a este momento histórico en concreto. Lo cierto es que la *Toma de Granada* es otro más de los numerosos, incontables ejemplos que prueban la ciclicidad de la Historia de la nación española en su constante necesidad de re-definirse y re-confirmarse identitariamente.

Con el ejemplo de la *Toma de Granada* sólo pretendo actualizar y destacar el argumento principal de esta disertación, que es que hoy, al igual que ayer, al igual que siempre – desde que la idea de una *Mater Hispania* visigoda perdida pero recuperable se había forjado en el imaginario popular cristiano poco después de la ocupación árabe de la península, y aún después del fin de la Reconquista, del absoluto control cristiano de su geografía, de las conversiones forzadas, y de las persecuciones y expulsiones de la ‘otredad’ nacional – aún hoy, en el siglo

XXI se sigue repitiendo la misma historia: aún sigue existiendo entre los grupos hegemónicos la misma necesidad imperante de dialogar con el pasado y de hacerlo presente, de inscribirse en su Historia, de re-escribirla, de *trad*-aptarla (re)creativamente en torno a discursos bélico-religiosos para legitimar y justificar sus respectivos presentes, y para proyectar, como decía Domínguez García en sus *Memorias del futuro*, una imagen de futuro determinada, acorde con las particulares agendas geopolíticas e ideológicas de cada uno. Esto es, hoy, al igual que ayer, se repite el mismo patrón cíclico de la Historia, aquel patrón del que se valieron y participaron los monarcas y líderes cristianos a lo largo de los siglos para justificar sus movimientos geopolíticos y religiosos, y para construir una nación y una identidad nacional exclusivamente españolas. Se trata, en fin, del siempre recurrente patrón *hag(e)ográfico*, es decir, el de la relación interdependiente geografía/religión, sobre el que ha girado, y gira, la nación española en sus continuas re-construcciones identitarias.

La *Toma de Granada* – al igual que otras producciones artísticas y culturales presentes y pasadas, tales como el *Capitán Trueno*, el *Poema de Fernán González*, la *Vida de San Millán de la Cogolla*, la *Vida de Santo Domingo de Silos*, las comedias hagiográficas de *San Diego de Alcalá* y *El santo Negro Rosambuco de la Ciudad de Palermo*, los cultos populares en torno a los restos de San Diego de Alcalá o San Benito de Palermo, o incluso la política imperial geo-expansionista de Carlos V o la de limpieza socioracial y religiosa de Felipe III, por ejemplo – también tiene un discurso *hag(e)ográfico* muy específico: la rememoración, recuperación y *trad*-adaptación (re)creativa de un pasado de Reconquista, de políticas expansionistas y de búsquedas de unidad nacional, de cristianización y españolización de la nación, de homogeneidad socio-racial,

y de control, al fin, de un grupo sobre ‘otro’ en nombre de Dios y los santos, resumidos éstos en la tan invocada y belicosa figura mítica de Santiago Matamoros.

Y ya en conclusión, si bien es cierto que “todos los pueblos tienen derecho a conmemorar su pasado” (“Manifiesto...”), como rezaba el ‘Manifiesto del 25 de noviembre’ que recordaba las pacíficas condiciones de las Capitulaciones de 1491 firmadas entre los Reyes Católicos y el rey de Granada Abú ‘Abd Allah Muhammad que luego se infringirían, también es cierto que “toda conmemoración es una selección interesada e ideológica de ese pasado” (“Manifiesto...”). En el caso de la *Toma de Granada*, alegoría conmemorativa del proceso de re-construcción de la nación española a través de la Historia, este es, sin duda, el caso. Esta fiesta en particular, al igual que cualquiera de las otras producciones artísticas y culturales de fuerte contenido ideológico analizadas en esta disertación, busca la rememoración, la pervivencia y el diálogo con un pasado que intenta *tradaptar* y (re)crear en torno a cuestiones *hag(e)ográficas*, o bélico/religiosas. Busca, en otras palabras, “establece[r] una especie de ‘cordón umbilical simbólico’ con el pasado” (*La fiesta...*), con unos ideales de grandeza y de identidad nacional, con los que autodefinirse y reafirmarse, con los que sentirse legítima heredera del pasado legendario (re-inventado y re-escrito) de la *Mater Hispania*.



Figura 1. “El pendón real, en la Catedral de Granada, durante los acatos de la Toma”. *El Mundo Andalucía*. 2 Enero 2012. J.G. Hinchado. Foto: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/01/02/andalucia/1325520771.html>



Figura 2. Entrada en la plaza del ayuntamiento con el personaje morisco. *Diario La Opinión de Granada*. Fernando Daniel Fernández Álvarez. Foto: <http://comunidad.laopiniondegranada.es/galeria-multimedia/Granada/Granada-celebra-Toma/36956/35.html>



Figura 3. “Víctimas y verdugos en la toma de Granada”. *El País* [Madrid]. Fernando Valverde. 3 enero, 2007. Foto:

http://elpais.com/diario/2007/01/03/espana/1167778824_850215.html



Figura 4. Imagen propagandística expuesta en la página web de la organización política de extrema derecha 'Democracia Nacional Joven'. Foto: <http://dnj.democracianacional.org/modules.php?name=News&file=article&sid=198>

Apéndice 1. “La verde yedra al verde tronco asida”, de Lope de Vega. 1588. Fuente: Thomas Case, *San Diego de Alcalá: comedia famosa* (32).

“La verde yedra al verde tronco asida” (1588)

La verde yedra al verde tronco asida,
trepando por sus ramas tanto creçe,
que yedra el arbol y ella arbol pareçe
enlaçada en sus braços y estendida.

Alli vee su flaqueça sostenida,
y esto tanto la estima y agradeçe
que su frescura y su belleza ofreçe
para engaste de aquel que le dio vida.

Así a la cruz divina, Diego, asido,
sus braços con los vuestros enlaçados,
arrivastes por ella al alto cielo.

Con tal frescura tanto avéis creçido,
que entre los que acá tiene más preçiados
para su amparo os reconosçe el suelo.

Apéndice 2. “Soneto LXXVII. A San Diego de Alcalá”, de Lope de Vega. 1613. Fuente: Thomas Case, *La historia de San Diego...* (83).

LXXVII (1613)

¡Què bien se echa de vèr, Divino Diego,
 Que en Alcalà estudiastes theologia,
 Pues tan Divina Cathedra se os fia,
 Desde adonde enseñais letras de fuego!
 Mas ¿còmo sois tan sabio, si sois Lego?,
 Pues dos Maestros disputando un día,
 De tantos argumentos la porfia
 Controvertida, resolvistes luego?
 Theologo salistes admirable
 De un libro, cuyas hojas milagrosas
 Hazé que un alma en todas ciencias hable.
 Y entre las que sabeis maravillosas,
 Mirad si sois Filosofo notable
 Pues hazeis entender, que el Pan son Rosas.

Obras citadas

Afán de Rivera, Antonio Joaquín. *Fiestas populares de Granada*. Granada: Imprenta de La Lealtad, 1885. Impreso.

Ahlgren, Gillian T.W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell UP, 1996. Impreso.

Alaustré Campos, Isabel. “Fiestas por la canonización de San Diego (1589)”. *Alcalá de Henares y sus fiestas públicas (1503-1675)*. Madrid: U de Alcalá de Henares, 1990. 171-209. Impreso.

Alendra y Mira, Jenaro. *Relaciones de solemnidades y fiestas de España* Vol. 1. Madrid: Establecimiento tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1903. Impreso.

Alfonso X, El Sabio. *Primera Crónica general, ó sea Estoria de España que mandó componer el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Ed. Ramón Menéndez Pidal, Vol. 1. Madrid: Bailly-Bailliére é Hijos, 1906. Impreso.

Allen, Paul C. *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621: The Failure of Grand Strategy*. New Haven: Yale UP, 2000. Impreso.

Aller, María Ángeles, y Jaime Arias. “Trasplante de órganos”. *Propedéutica quirúrgica. Preoperatorio, operatorio, postoperatorio*. Ed. Jaime Arias, María Ángeles Aller, Enrique Fernández-Miranda, José Ignacio Arias y Laureano Lorente. Madrid: Ed. Tébar, 2004. 459-526. Impreso.

Altamira y Crevea, Rafael. *Historia de España y de la civilización española*. Vol. 3. Barcelona: Herederos de Juan Gili Eds., 1906.

Althusser, Louis. “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Trans. Ben Brewster. Ed. Vincent B. Leitch. New York: Norton, 2001. 1483-1508. Impreso.

Alvar Ezquerro, Alfredo. *La inquisición española*. Madrid: Akal, 2009. Impreso.

Anderson, Benedict R. O’Gorman. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 2006. Impreso.

Ansón, Francisco. *Fernando III, rey de Castilla y León*. Madrid: Ed. Palabras, 1998. Impreso.

Arellano, Ignacio. *Historia del teatro Español del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 1995.

Ares, Berta, Jesús Bustamante, Francisco Castillo y Fermín del Pino. *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*. Madrid: CSIC, 1992. Impreso.

Balaguer, Víctor. *Historia política y literaria de los trovadores*. Madrid: Imprenta de Fortanet, 1879. Impreso.

Baños Vallejo, Fernando. “Hagiografía en verso para la catequesis y la propaganda”. *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*. Ed. Jane E. Connolly, Alan Deyermond, Brian Dutton. Madison: The Hispanic Seminar of Medieval Studies, 1990. 1-11. Impreso.

---. *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989. Impreso.

Bastianutti, Diego L. "La inspiración pictórica en el teatro hagiográfico de Lope de Vega". *Lope de Vega y los orígenes del teatro español. Actas del I Congreso Internacional sobre Lope de Vega*. Ed. Manuel Criado de Val, Madrid: EDI, 1981. 711-718. Impreso.

Begg, Ean. *The Cult of the Black Virgin*. Wilmette: Chiron P, 2006. Impreso.

Berceo, Gonzalo de. *La 'Vida de San Millán de la Cogolla' de Gonzalo de Berceo. Estudio y edición crítica*. Ed. Brian Dutton. Vol.1. London: Tamesis Books Limited, 1967. Impreso.

---. *La vida de Santo Domingo de Silos*. Ed. Teresa Labarta de Chaves. Madrid: Clásicos Castalia, 1987. Impreso.

---. *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Michael Gerli. Madrid: Cátedra, 2006. Impreso.

---. *Vida de Santa Oria: Text, Translation and Commentary*. Ed. Anthony Lappin. Oxford: Legenda, 2000. Impreso.

---. *Vida de Santo Domingo de Silos: Estudio y Edición crítica*. Ed. Brian Dutton. Vol. 4. London: Tamesis Books Limited, 1978. Impreso.

Bernat Vistarini, Antonio, y John T. Cull. *Emblemas españoles ilustrados*. Madrid: Ed. Akal, 1999. Impreso.

Berruguete, Pedro. "Milagro de San Cosme y San Damián". ca. 1490. Museo de la Real

Colegiata de San Cosme y San Damián, Covarrubias. Foto:

www.historiadeeuropa.wordpress.com

Betti, Niccolò. *Milagro de las rosas*. 1610. Óleo sobre lienzo. Monasterio de las Descalzas

Reales, Valladolid. Web: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Niccolo](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Niccolo_Betti_San_Diego_de_Alcal%C3%A1_Descalzas_Reales_-_Adobe_Reader.jpg?uselang=es)

[Betti San Diego de Alcal%C3%A1 Descalzas Reales - Adobe Reader.jpg?](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Niccolo_Betti_San_Diego_de_Alcal%C3%A1_Descalzas_Reales_-_Adobe_Reader.jpg?uselang=es)

[uselang=es](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4f/Niccolo_Betti_San_Diego_de_Alcal%C3%A1_Descalzas_Reales_-_Adobe_Reader.jpg?uselang=es)

Beusterien, John. "Skin Displays: Seeing the Black". *An Eye on Race. Perspectives from Theater in Imperial Spain*. Lewisburg: Bucknell UP, 2006. 101-140. Impreso.

Biblioteca Gonzalo de Berceo. Web: <http://bibliotecagonzalodeberceo.blogspot.com/>

Bixler, Jacqueline. "The Politics of Tradaptation in the Theater of Sabina Berman".

Trans/Acting. Latin American and Latino Performing Arts. Eds. Jacqueline Bixler and

Laurietz Seda. Lewisburg: Bucknell UP, 2009. 72-90. Impreso.

Blue, William R. *Spanish Comedy and Historical Contexts in the 1620's*. Pennsylvania: The

Pennsylvania State UP, 1996. Impreso.

Bonser, Wilfrid. "The Cult of Relics in the Middle Ages". *Folklore* 3, 4 (1962): 234-256.

Impreso.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Harvard: Harvard UP,

1984.

- Bouza Álvarez, Fernando J. *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Salamanca: SEMYR, 2000. Impreso.
- . *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reino de Felipe II*. Madrid: Akal, 1998. Impreso.
- Brannigan, John. *New Historicism and Cultural Materialism*. New York: St. Martin's P, 1998. Impreso.
- Braulio de Zaragoza. *Vida y milagros de San Millán*. Trad. Fray Toribio Minguella, O.A.R. Biblioteca Gonzalo de Berceo. Web: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/index.htm> Accedido 28-20-2010 10:20. Impreso.
- Brooks, Lynn Matluck. *The dances of the procession of Seville in Spain's Golden Age*. Kassel: Reichenberger, 1988. Impreso.
- Brotherton, John. *The 'Pastor-Bobo' in the Spanish Theatre before the Time of Lope de Vega*. London: Tamesis, 1975. Impreso.
- Campbell, Jodi. *Monarchy, Political Culture, and Drama in Seventeenth-Century Madrid. Theater of Negotiation*. Hampshire: Ashgate, 2006. Impreso.
- Canning, Elaine. *Lope de Vega's comedias de tema religioso: Re-Creations and Re-Presentations*. Woodbridge, Suffolk, UK: Rochester, NY: Tamesis, 2004. Impreso.

Cano, José A. “El día de la Toma enfrenta un año más a extremistas de derecha y a radicales de izquierda”. *El Mundo* [Madrid] 9 Enero 2011. Web: www.elmundo.es/elmundo/2011/01/02/andalucia/1293985821.html Accedido: 27 Marzo 2012.

Cantar de Mío Cid. Ed. Alberto Montaner. Barcelona: Ed. Crítica, 2000. Impreso.

Cantarino, Vicente. *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*. Madrid: Ed. Alhambra, 1978. Impreso.

Carey-Webb, Allen. *Making Subjec(s): Literature and the Emergence of National Identity*. 1998. Impreso. New York: Garland P, 1998. Impreso.

Carmona Muella, Juan. *Iconografía de los santos*. Madrid: Istmo, 2003. Impreso.

Carrillo Navarrete, Ricardo, y Samyr Salgado Andrade. “Autoimagen e imagen del ‘Otro’”. *Racismo y vida cotidiana en una ciudad de la sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala, 2002. 69- 79. Impreso.

Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco*. Madrid: Crítica, 2005. Impreso.

Cascardi, Anthony J. *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*. Pennsylvania: The Pennsylvania State UP, 1997. Impreso.

Case, Thomas E. *La historia de San Diego de Alcalá. Su vida, su canonización y su legado. The Story of San Diego de Alcalá. His Life, his Canonization and his Legacy*. Madrid: U de Alcalá, 1998.

- . Ed. *Lope de Vega. San Diego de Alcalá. A Critical and Annotated Edition*. Kassel: Reichenberger, 1988. Impreso.
- . "San Diego and his Biographers". *The Journal of San Diego History* 29.4 (1983). Web. <http://www.sandiegohistory.org/journal/83fall/sandiego.htm> Accedido 5/13/2011 9:49.
- . Ed. *San Diego de Alcalá: comedia famosa*. Zaragoza: Kassel Ed., 1988.
- . "The Year 1588 and San Diego de Alcala". *The Journal of San Diego History* 34.1 (Winter 1988). Web. <http://www.sandiegohistory.org/journal/88winter/year1588.htm> Accedido 5/21/2011 Accedido: 12/11/2010 12:52.
- . "Understanding Lope de Vega's 'Comedias de santos'". *Hispanófila* 125 (1999): 11-22. Impreso.
- Castellano, J.R. "El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro". *Hispania* XLIV (1961): 55-56. Impreso.
- Castilian Crisis of the Seventeenth-Century. New Perspectives on the Economic and Social History of Seventeenth-Century Spain*. Cambridge: Cambridge UP, 1994. Impreso.
- Castro, Adolfo de. *Poetas líricos de los siglos XVI y VII. Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Vol. 2. Madrid: M. Rivadeneyra, 1857. Impreso.

Cazal, François. “La escenificación del espacio del santo en dos obras de Lope de Vega: ‘Barlán y Josafá’ y ‘El santo negro Rosambuco’”. *Pratiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen Âge et du Siècle d’Or*. Eds. Françoise Cazal, Claude Chauchadis, Carine Herzig. Toulouse : U de Toulouse-Le Mirail, 2005. Web: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/94/98/PDF/Cazal_espacio_santo.pdf Accedido: 12/3/2011 13:20.

Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, I. Ed. Florencio Sevilla Arroyo. Madrid: Castalia, 1997. Impreso.

---. *Los baños de Argel*. Barcelona: Linkgua Ed., 2007. Impreso.

Cesáreo, Mario. “Ideología/espectacularidad en la comedia de santos”. *Gestos* 2.4 (1987): 65-81. Impreso.

Chabás Lloréns, Roque. *Archivo. Revista de Ciencias Históricas*. Vol. 6, Valencia: Imprenta de Francisco Vives Mora, 1892. Impreso.

Chiong Rivero, Horacio. *The Rise of Pseudo-Historical Fiction. Fray Antonio de Guevara’s Novelizations*. New York: Peter Lang, 2004. Impreso.

Constitución española. Pedro González-Trevijano Sánchez y Enrique Arlando Alcubilla, eds. Madrid: La Ley Ed., 2007. Impreso.

Corral Lafuente, José Luis. “El proceso de centralización de los monasterios aragoneses entre los siglos IX y XI”. *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*. Huesca: Instituto de Estudios Aragoneses, 1995 (229-242). Impreso.

- Cortés López, José Luís. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: U de Salamanca P, 1989. Impreso.
- Crespo López, Mario, y Oscar Portugal García. *El imperio de Carlos V. Cuatro ensayos*. Madrid: Hidalguía, 2001. Impreso.
- Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana, 2007. Impreso.
- Dassbach, Elma. *La comedia hagiográfica del Siglo de Oro español. Lope de Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca*. New York: Peter Lang, 1997. Impreso.
- Davis, Elizabeth B. *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain*. Columbia: U of Missouri P, 2000. Impreso.
- Diago, Manuel V., y Teresa Ferrer, eds. *Comedias y comediantes. Estudios sobre el teatro clásico español*. Valencia: Oberta, 2001. Impreso.
- Diccionario de la Real Academia Española*. 22ª ed. 2001. Web. www.rae.es
- Díez Borque, J. M. *Sociología de la comedia española del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 1976. Impreso.
- Domínguez, César. “Las cruzadas y el discurso sapiencial. Hacia un panorama de los *exempla* hispanomedievales en el marco europeo”. *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial Medieval* 7, 2003. Web.

<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia7/cesar/Cesar03.htm> Accedido 12/2/2010

4:36.

Domínguez García, Javier. *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*. Madrid: Iberoamericana, 2008. Impreso.

Donovan, Stephen. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1997.

Web. <http://www.newadvent.org/cathen/04781a.htm> . Accedido: 11/9/2010 9.21.

Dopico Black, Georgina. *Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*. Durham: Duke UP, 2001. Impreso.

Douay-Rheims Catholic Bible. Web: <http://www.drbo.org/index.htm> Accedido 4/25/2011 9:11.

Dutton, Brian. "Gonzalo de Berceo. Unos datos biográficos". *AIH. Actas I*. Birkbeck College: U of London, 1992. 249-254. Impreso.

---. "Los móviles generales de la obra de Gonzalo de Berceo". *La vida de San Millán de la Cogolla (Estudio y edición crítica)*. Londres: Támesis, 1967. 163-175. Impreso.

Einhard and Notker the Stammerer. Two lives of Charlemagne. Trans. Lewis Thorpe. London: Penguin Books, 1969. Impreso.

Encyclopedia of monasticism. Ed. William M. Johnston. 2 Vols. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000. Impreso.

Erlanger, Philippe. *Carlos V*. Madrid: Ed. Palabra, 2000. Impreso.

España en cambio. El Segundo franquismo, 1959-1975. Ed. Nigel Townson. Madrid: Siglo XXI de España Eds, 2007. Impreso.

Estudios de platería. San Eloy 2001. Coord. Jesús Rivas Carmona. Murcia: U de Murcia P, 2001. Impreso.

Ferdman, Sandra H. "Conquering Marvels: The Marvelous Other in the Texts of Christopher Columbus". *Hispanic Review* 62:4 (Fall 1994): 487-96. Web: www.jstor.org Accedido 9/12/2010 16: 23.

Fernández Callado, Ángel. *Historia de la Iglesia en España. Edad moderna.* Toledo: Instituto teológico San Ildefonso, 2007. Impreso.

Fernández Espinosa, Luis M. *Año seráfico.* Barcelona- Madrid: T.I., 1932. 294-298. Web: <http://www.franciscanos.org/santoral/benitopalermo.htm> Accedido: 10/11/2011 7:43.

Fernández Pérez, Juan Carlos. *El estilo de Berceo y sus fuentes latinas: la "Vida de Santo Domingo de Silos"*. Santiago de Compostela: U de Santiago de Compostela, 2005. Impreso.

Feros, Antonio. "The Power of the King". *Early Modern Europe: Issues and Interpretations.* James B. Collins and Karen L. Taylor, eds. Oxford: Blackwell P, 2006. 348-61. Impreso.

Ferrer Valls, Teresa. "El espectáculo de la fe: manifestaciones religiosas de la fiesta pública en el siglo XVI". *Monográfico teatro religioso de la España del siglo XVI, Seminario de la*

Casa de Velázquez (Madrid, 22-23 Nov., 2004). Eds. M. de los Reyes Peña y Marc Vitse.

Madrid: Criticón, 94/95 (2005): 121-35. Impreso.

Ferrini, Fr.Giuliano, y Fr. José Guillermo Ramírez. “San Benito de Palermo”. *Santos*

Franciscanos para cada día. Asís: Ed. Porziuncola, 2000. 104-105. Impreso.

Fiesta en el mundo Hispánico, La. Coord. William A. Christian, Palma Martínez-Burgos García

y Alfredo Rodríguez González. Cuenca: Eds. U de Castilla-La Mancha, 2004. Impreso.

Fiume, Giovanna. *Il santo moro: I processi di canonizzazione di Benedetto de Palermo (1594-1807)*. Milano: Franco Angeli, 2002. Impreso.

---. “St. Benedict the Moor. From Sicily to the New World”. *Saints and their Cults in the*

Atlantic World. Ed. Margaret Cormack. Columbia: U of South Carolina P, 2007. 16-51.

Impreso.

Fletcher, Richard. *The Quest for El Cid*. Oxford: Oxford UP, 1989. Impreso.

Fra Angelico. “La curación del diácono Justiniano por los santos Cosme y Damián”. ca. 1438-40.

Témpera en maderal. Museo de San Marco, Florencia. Foto: www.artelisa.com

Fra Molinero, Baltasar. “El Santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo, o el negro

sumiso”. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI,

1995. 77-101. Impreso.

Fracchia, Carmen. "Constructing the Black Slave in Early Modern Spanish Painting". *Others and Outcasts in Early Modern Europe. Picturing the Social Margins*. Burlington: Ashgate, 2007. Impreso.

---. "La problematización del blanqueamiento visual del cuerpo africano en la España imperial y en nueva España. *Revista chilena de antropología visual* 14 (2009): 67-82. Web: <http://www.antropologiavisual.cl/fracchia.htm#1> Accedido: 10/12/2011 13:23.

Fuchs, Barbara. *Passing for Spain. Cervantes and the Fictions of Identity*. Urbana: U of Illinois P, 2003. Impreso.

---. *Una nación exótica. Maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Eds. Polifemo, 2011.

Fundación Lázaro Galdiano. Web: <http://www.flg.es/>

García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, José Ángel. "La formación del dominio". *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1969. 49-192. Impreso.

García de Enterría, María Cruz. "Hagiografía popular y comedia de santos". *La comedia de magia y de santos (Actas del congreso Teatro de magia y de santos, siglos XVI-XIX, Valladolid)*. Eds. Francisco Javier Blasco Pascual, Ricardo de la Fuente Ballesteros, Ernesto Caldera y Joaquín Álvarez Barrientos. Madrid: Ed. Júcar, 1992. 71-82. Impreso.

García García, Bernardo José. *La pax hispánica: política exterior del Duque de Lerma*. Leuven: Leuven UP, 1996. Impreso.

Gaztambide, Luis Miletti. “La escritura de la historia y la nueva novela fundacional puertorriqueña”. *Acta Literaria* 35, II (2007): 77-90. Impreso.

Geary, Patrick J. *Living with the Death in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell UP, 1994.

Goldstein, Robert Justin. *The Frightful Stage: Political Censorship on the Theater in Nineteenth-Century Europe*. New York: Berghahn Books, 2009. Impreso.

Gómez Moreno, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española (del ‘Cantar de mio Cid’ a Cervantes)*. Madrid: Iberoamericana, 2008. Impreso.

González Iglesias, Juan Antonio, y Carmen Codoñer. *Antonio de Nebrija. Edad Media y Renacimiento*. Salamanca: Eds. U de Salamanca, 1994. Impreso.

Grande Quejido, Francisco Javier. *Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Gobierno de Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2000. Impreso.

Grieve, Patricia E. *The Eve of Spain. Myths of Origins in the History of Christian, Muslim, and Jewish Conflict*. Baltimore: The John Hopkins UP, 2009. Impreso.

Grimaldo. *Vita Beati Dominici Confessoris Christi et Abbatis*. Ed. Fray Sebastián de Vergara. Madrid: Imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro, 1786. 309-452. Impreso.

Gros y Raguer, José. "San Diego de Alcalá". *Biblioteca electrónica cristiana*. Web:

<http://multimedios.org/docs/d001360/> Accedido: 2/5/2012 10:44. Heredia Moreno,

María del Carmen. "Arte, Contrarreforma y devoción: el culto a las reliquias en Alcalá de

Henares y sus repercusiones artísticas". *Estudios de platerías: San Eloy*. Jesús Rivas

Carmona, ed. Murcia: U de Murcia P, 2001. 77-96. Impreso.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. "Los negros y la Iglesia en la España de los siglos XV y XVI".

África: fundación Sur. Web: <http://www.africafundacion.org/spip.php?rubrique7>

Accedido: 11-12-2011 17:24.

Haëber, Konrad. *Prosperidad y decadencia económica de España: durante el siglo XVI*. Madrid:

Est. Tip. de la Viuda é Hijos de Tello, 1899. Impreso.

Habermas, Jürgen. "Technology and Science as 'Ideology'. *Knowledge: Critical Concepts*. Eds.

Nico Stehr and Reiner Grundmann. New York: Routledge, 2005. 56-87. Impreso.

Hamburger, Jeffrey F., and Susan Marti. *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to*

the Fifteenth Centuries. New York: Columbia UP, 2008. Impreso.

Harris, Julie Ann. *The Arca of San Millán de la Cogolla and its Ivories*. Diss. Pittsburgh: U of

Pittsburgh P, 1989. Impreso.

Haskins, Charles Homer. "The Spread of Ideas in the Middle Ages". *Speculum*, 1 (1929): 19-30.

Impreso.

Head, Thomas, ed. *Medieval Hagiography. An Anthology*. New York & London: Garland Publishing, 2000. Impreso.

Heredia Moreno, María del Carmen. “Arte, Contrarreforma y devoción: el culto a las reliquias en Alcalá de Henares y sus repercusiones artísticas”. *Estudios de platerías: San Eloy*. Jesús Rivas Carmona, ed. Murcia: U de Murcia P, 2001. 77-96. Impreso.

Hernández Franco, Juan. *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: puritate sanguinis*. Murcia: U de Murcia, 1996. Impreso.

Herrera Casado, Antonio, Antonio Ortiz García. *Heráldica municipal de Guadalajara*. Guadalajara: Aache Ed, 2001. Impreso.

Herskovits, Andrew. *The Positive Image of the Jew in the ‘comedia’*. Bern: Peter Lang, 2005. Impreso.

Historia económica de Europa: siglos XV-XVII. Eds. Antonio Di Vittorino, P. Massa, et. al. Barcelona: Crítica, 2007. Impreso.

Historia Silense. Trans. Simon Barton and Richard Fletcher. En *The World of El Cid. Chronicles of the Spanish Reconquest*. Manchester: Manchester UP, 2000. 24-64. Impreso.

Holy Bible, The. Douay Rheims Version. Rockford: Tal Books and Publisher, 1971. Impreso.

Hood, Robert E. *Begrimed and Black. Christian Traditions on Black and Blackness*. Minneapolis: Fortress P, 1994. Impreso.

Huguet, Jaume. “Retablo de los santos Abdón y Senén”. 1460. Iglesia de Santa María de Tarrassa, Barcelona. Foto: La Seu d’Égara, Esglésias de Sant Pèrre de Terrassa. Web: www.terrassa.cat

Huizink, Charlotte Elizabeth. “Lope polemista. La influencia de la leyenda Negra en sus comedias americanas”. Diss. Rijks Universiteit Groningen, 2010. Impreso.

Hutcheon, Linda. *A Theory of Adaptation*. New York: Routledge, 2006. Impreso.

Ichaso, Francisco. *Lope de Vega: poeta de la vida cotidiana*. La Habana: Cultural S.A., 1935. Impreso.

Isidorus Hispalensis. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. Jacques-Paul Migne. *Patrologia Latina* vol. 83. Paris, 1844-1845. En *Corpus scriptorum latinorum*. A *Digital Library of Latin Literature*. Web. http://www.forumromanum.org/literature/isidorus_hispalensis/historia.html Accedido: 7/12/2010 16:31.

Jardine, Lisa. “Mapping Space”. *Space. In Science, Art and Society*. Ed. François Penz, Gregory Radick and Robert Howell. Cambridge: Cambridge UP, 2004. 105-32. Impreso.

José, Jordi, y Manuel Moreno. “¡Santiago y Cierra España!”. *El País*. 9 de Mayo, 2002. Web: http://www.elpais.com/articulo/ocio/Santiago/cierra/Espana/elpepateccib/20020509elpciboci_2/Tes Accedido: 1/3/2011 23:38.

Jowell, Garth S. and Victoria O'Donnell. *Propaganda and Persuasion*. London: Sage Publications, 2006. Impreso.

Kallendorf, Hilaire. *Conscience on Stage: The Comedia as Casuistry in Early Modern Spain*. Toronto: U of Toronto P, 2007. Impreso.

Kamen, Henry. *How Spain Became a World Power. 1492-1763*. New York: Harper-Collins, 2004. Impreso.

---. *Philip II of Spain*. New Haven: Yale UP, 1998. Impreso.

---. *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*. New Haven: Yale UP, 1997. Impreso.

Kirschner, Teresa. "Exposición y subversión del discurso hegemónico en pro de la conquista en *El Nuevo Mundo* de Lope de Vega". *El escritor y la escena: Actas del I Congreso de la Asociación Internacional del Teatro Español de los Siglos de Oro*. Ysla Campbell, ed. Ciudad Juárez: U Ciudad Juárez, 1993. 45-58. Impreso.

Kottmann, Sina Lucia. "Mocking and Miming the 'Moor': Staging of the 'Self' and the 'Other' on Spain's borders with Morocco". *Journal of Mediterranean Studies* 20 (2001): 107-136. Impreso.

Lacarra, María Jesús. "La maestría de Gonzalo de Berceo en la *Vida de Santo Domingo de Silos*". *Cuadernos de Filología Hispánica* 6 (1987): 165-176. Impreso.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Sobre la evolución de las fronteras medievales hispánicas (siglos XI a XIV)”. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV). Seminario celebrado en la Casa de Velásquez y la Universidad Autónoma de Madrid /14-15 de diciembre de 1998*. Eds. Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y Philippe Josserand. Collection de la Casa de Velásquez. Volumen nº 75. Casa Velásquez. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, 2001. 5 -50. Impreso.

Lappin, Anthony. *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*. Leeds: Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association, 2002. Impreso.

Las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986. Impreso.

Leone Halpern, Cynthia. *The Politica Theater of early seventeenth-Century Spain, with Special Reference to Juan Ruiz de Alarcón*. New York: Peter Lang, 2003. Impreso.

Leoni Leone. “Caesaris Virtvte Domitvs Fvrer”. 1564. De bronce fundido. Museo del Prado, Madrid. Foto: Museo del Prado.

León Pinedo, Antonio de. *Anales de Madrid de León Pineda. Reinado de Felipe III. Años 1598 a 1621*. Madrid: Estanislao Maestre, 1931. Impreso.

León-Sotelo Casado, María del Carmen. “Formación y primera expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza. Siglo X”. *En la España medieval* 1 (1980): 223-235.
Web: <www.revistas.ucm.es>. Accedido 2/2/2010 10.51.

- . "La expansión del dominio de San Pedro de Arlanza a lo largo del siglo XI". *En la España medieval* 2 (1982): 573-582. Web. <www.revistas.ucm.es> Accedido: 2/2/2010 10.40.
- "Life of Saint Emilian". *Iberian Fathers*. Vol 2. Trans. Claude W. Barlow. Washington: Catholic U of America P, 1969. Impreso.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *Demonios y exorcismos en los siglos de oro. La España mental, I*. Madrid: Akal, 1990. Impreso.
- Lope de Vega. *Arte nuevo de hacer comedias*. Ed. Enrique García Santo-Tomás. Madrid: Cátedra, 2006.
- . "El negro del mejor amo". *Obras completas de Lope de Vega. Comedias, XI*. Madrid: Biblioteca Castro, 1995. 435-513. Impreso.
- . *El perro del hortelano*. Barcelona: Linkgua, 2009. Impreso.
- . *El prodigio de Etiopía*. Ed. John Beusterien. Villagarcía de Arousa: Maribel Ed., 2005. Impreso.
- . "El rústico del cielo". *Obras completas de Lope de Vega. Comedias, XIII*. Madrid: Biblioteca Castro, 1998. 878- 965. Impreso.
- . "El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo". *Obras completas. Comedias, XIV*. Madrid: Biblioteca Castro, 1998. 306-389. Impreso.
- . *La buena guarda*. Barcelona: Red Ediciones, 2009. Impreso.

---. *La Hermosa Ester*. Barcelona: Red Ediciones, 2011. Impreso.

---. *Los comendadores de Córdoba*. Alex Rolando Quiroga, ed. La Paz: [s.n.], 1976. Impreso.

---. “Los Guanches de Tenerife”. *Obras completas de Lope de Vega. Comedias, XIII*. Madrid: Biblioteca Castro, 1997. 801-91. Impreso.

---. “San Diego de Alcalá”. *Comedias de vidas de santos*. Ed. Marcelino Menéndez Pelayo. Madrid: Atlas, 1962. 103-57. Impreso.

Llopis Agelán, Enrique. “Milagros, demandas y prosperidad: el monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1571”. *Revista de historia económica*. 2 (1998): 419-451. Web: <http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/2062/1/RHE-1998-XVI-2-Llopis.pdf> Accedido: 3-11-2010 10:16.

Lopes Frazão da Silva, Andréia Cristina, y Leila Rodrigues da Silva. “A *Vita Dominici Silensis* e as vidas medievais sobre São Emiliano: um estudo comparado da produção hagiográfica ibérica medieval”. *Anais do XIV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: NUMEM, 2010. Web. http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=567 Accedido: 12/7/ 2010 11:17.

---. “Gênero, Política e deslocamentos: uma leitura da *Vita Dominici Silensis*”. *Facendo Gênero, 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. 2010. Web: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/site/anaiscomplementares>. Accedido: 2/18/2011 9:28.

López García, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Caracas: U Católica Andrés Bello, 1982. Impreso.

Lowney, Chris. *A Vanished World: Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain*. Oxford: Oxford UP, 2006. Impreso.

Luciano Serrano, O.S.B., Abad de Silos. *El Real monasterio de Santo Domingo de Silos. Su historia y tesoro artístico*. Burgos: Hijos de Santiago Rodríguez, 1930. Impreso.

Maestro Engelram. Placa “De demone expulso a domo honorii senatoris parpalinensis”. s. XI. De marfil. Perteneciente a la arqueta-relicario de San Millan de la Cogolla. Foto: Museo Arqueologico, Madrid.

---. Placa “(Dum Iacet) Incendunt surgit se quoque cedunt”, s. XI. De marfil. Perteneciente a la arqueta-relicario de San Millán de la Cogolla. San Millán de la Cogolla. Foto: Museo Arqueologico, Madrid.

Magnier, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic apologists of the expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kinship*. Leiden: Brill, 2010. Impreso.

Manguel, Alberto. *Leyendo imágenes: una historia privada del arte*. Bogotá: Eds. Norma, 2002. Impreso.

Manrique, Cayetano. *Apuntes para la vida de Felipe II y para la historia del santo oficio en España*. Madrid: Imprenta de los señores Gasset, Loma y Comp., 1868. Impreso.

Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions. Limpieza de sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford UP, 2008. Impreso.

Martínez de Aguirre, Javier. “La memoria de la piedra: sepulturas en espacios monásticos hispanos (siglos XI y XIII)”. *Monasterios románicos y producción artística*. Ed. José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre. Palencia: Fundación Santa María la Real, 2003. 131-159. Impreso.

Martínez de la Rosa, Francisco. *Bosquejo histórico de la política de España desde los tiempos de los Reyes Católicos hasta nuestros días*. Vol. 1. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1857. Impreso.

Martínez Díez, Gonzalo. *El condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*. Vol. 2. Valladolid: Marcila Pons Eds, 2005. Impreso.

---. *Sancho III el Mayor: rey de Pamplona, Rex Ibericus*. Madrid: Marcial Pons Es. de Historia, 2007. Impreso.

Martínez Gil, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca: Ed. U de Castilla- La Mancha, 2000. Impreso.

Martínez-Góngora, Mar. “La invención de la ‘blancura’: el estereotipo y la mímica en ‘Boda de negros’ de Francisco de Quevedo”. *MLN* 120.2 (Marzo, 2005): 262-286. Impreso.

Mayoral, María Concepción Fernández de la Pradilla. “Los monasterios como elementos de institucionalización del espacio riojano”. *Los Monasterios Riojanos en la Edad Media:*

Historia, Cultura y Arte. Coordinador Juan Cordero Rivera. Logroño: Ateneo Riojano, 2005. 95-113. Impreso.

McLellan, David. *Ideology*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1995. Impreso.

Medieval Iberia: An Encyclopedia. Ed. E. Michael Gerli, Samuel G. Armistead. New York & London: Routledge, 2003. Impreso.

Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, II. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1921. Web http://booksnow1.scholarsportal.info/ebooks/oca4/45/obrascompletas11men/obrascompletas11men_bw.pdf Accedido: 9/6/2011 9:04.

Mercado, Tomás de. *Suma de tratos y contratos*. Madrid, 1574 Ed. Nicolás Sánchez-Albornoz. Web: www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf Accedido: 10/11/2011 17:23.

Merrills, Andrew H. *History and Geography in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge UP, 2005. Impreso.

Minguella y Arnedo, Toribio. *San Millán de la Cogolla: estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán*. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1883. Impreso.

Moreno, Isidro. "En la Sevilla Barroca: los años difíciles y la consolidación de la Hermandad (1550-1700)". *La antigua Hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: U de Sevilla, 1997. Impreso.

Morrison, Robert. "Graciosos con *breviarios*: The Comic Element in the *Comedia de Santos* de Lope de Vega". *Crítica Hispánica* 12. 1-2 (1990): 33-46. Impreso.

---. *Lope de Vega and the 'Comedias de Santos'*. New York: Peter Lang Publishers, 2000. Impreso.

Muñoz Lorente, Gerardo. *La expulsión de los moriscos en la provincia de Alicante*. Alicante: Ed. Club Universitario, 2010. Impreso.

Museo del Prado. Web: <http://www.museodelprado.es/>

Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. Barcelona: Linkgua eds., 2009. Impreso.

O'Callaghan, Joseph F. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2004. Impreso.

Orlandis, José. *Historia del reino visigodo español*. Madrid: Rialp, 2003. Impreso.

---. "La conversión de los visigodos al Catolicismo". *La conversión de Europa al Cristianismo*. Madrid: Ed. Rialp, 1988. 81-90. Impreso.

Orta, Solange. "El monasterio: síntesis de la vida cultural e intelectual de la Edad Media". *Humanitas* 15 (2001): 53-70. Impreso.

Palau, José. *La leyenda de Oro para cada día del año. Vidas de todos los santos que venera la Iglesia*. Vol. 2. Barcelona: Imprenta Llorens, 1844. Impreso.

Pavón Cuéllar, David, Alejandra Cantoral Pozo y Edgar Miguel Juárez Salazar. “La psicología crítica de Fray Bartolomé de las Casas: caracterización apologética de los indígenas y elucidación del racismo”. *Teoría y crítica de la psicología*, 1 (Enero, 2011): 1-27. Web: <http://www.teocripsi.com/2011/1/pavon1.pdf> Accedido: 12/10/2011 18:21.

Peces-Barba Martínez, Gregorio. “La dignidad humana en los siglos XVII y XVIII”. *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho. Cuadernos del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas*, 26 (2003): 38-64. Impreso.

Peña, Joaquín. *Los marfiles de San Millán de la Cogolla*. Logroño: Ed. Ochoa, 1978. Impreso.

Peña Pérez, F. Javier. *El surgimiento de una nación: Castilla en su historia y en sus mitos*. Madrid: Ed. Crítica, 2005. Impreso.

Pérez, Joseph. *Historia de España*. Barcelona: Crítica, 2006. Impreso.

---. *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos*. Trad. Fernando Santos Fontenla. Guipúzcoa: Eds. Nerea, 1998. Impreso.

Periáñez Gómez, Rocío. “La esclavitud en Extremadura. (Siglos XVI-XVII)”. Diss. Cáceres: U de Extremadura, 2008. Impreso.

Pesellino, Stefani di Francesco. “San Cosme y San Damián”. ca. 1422-57. Museo de Louvre, Paris. Foto: www.culture.fr

Poema de Fernán González. Ed. Emilio Alarcos Llorach. Madrid: Castalia, 1993. Impreso.

Prescott, Guillermo. *Historia del reinado de Felipe II, rey de España*. Trad. Cayetano Rosell.

Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado, 1857. Web: <http://books.google.com/>

Accedido: 2/12/2011 7:23.

Quejido, Francisco Javier Grande. “‘El público de Berceo’. II Parte: Difusión y finalidad de La Vida de San Millán de la Cogolla”. *Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000. 189-200. Impreso.

Recio Veganzones, A. “Proceso de Beatificación y canonización de S. Diego de Alcalá, conservada en el Ms. Vat. Lat. 7008 e instruido en 1567 por Ambrosio de Morales, su procurador en Alcalá de Henares”. *Archivo Ibero-americano. Segunda época*. 51:(1991), 767-79. Impreso.

Redondo, Gonzalo. *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939. Vol. II: La guerra civil*. Madrid: Rialp, 1993. Impreso.

Reilly, Bernard F. “Alhandega, Battle of”. *Medieval Iberia: An Encyclopedia*. Ed. E. Michael Gerli & Samuel G. Armistead. New York & London: Routledge, 2003. 78-79. Impreso.

---. *The Medieval Spains*. Cambridge: Cambridge UP, 1993. Impreso.

Reina Ruiz, M. *Monstruos, mujer y teatro en el Barroco. Feliciano Enríquez de Guzmán, primera dramaturga española*. Nueva York: Peter Lang P, 2005. Impreso.

- Ribadeneyra, Pedro. *Flos sanctorum*. 1599. 2ª ed. de Padre Nieremberg, *Flos Sanctorum de la vida de los santos*. Barcelona: Imprenta de los Consortes Sierra, Oliver, y Martí, 1790. 387-94. *Fondos Ibéricos antiguos de las bibliotecas de Toulouse (obras digitalizadas)*. Web. http://www.biutoulouse.fr/num150/lemso/PPN060713607_es.htm Accedido 8/4/2011 1:51.
- Rico Camps, Daniel. “San Vicente de Ávila en el siglo XII: la restauración de un *locus sanctus*”. *Hortus Artium Medievalium* 15.2 (2009): 291-305. Impreso.
- Rincón, Fernando del. (Atrib.) “Milagro de los santos Cosme y Damián”. ca. 1500. Óleo sobre tabla. Museo del Prado, Madrid. Foto: www.cvc.cervantes.es
- Rodríguez García, Dan. *Inmigración y mestizaje hoy: formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de población africana en Cataluña*. Barcelona: U Barcelona P, 2004. Impreso.
- Rodríguez López, Ana. “Rico fincas de tierra et de muchos Buenos vasallos, mas que rey que en la cristiandat sea. La herencia regia de Alfonso X”. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 23 (2000): 243-261. Impreso.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. *La universidad salmantina del Barroco, período 1598-1625. Tomo II: régimen docente y atmósfera intelectual*. Salamanca: U de Salamanca, 1986. Impreso.

Ruiz Domínguez, Juan A. “¿Berceo, clérigo ingenuo, publicista, teólogo?”. *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. 22-30. Impreso.

Rule of St Benedict. A Guide to Christian Living. Translated by Monks of Glenstal Abbey. With Comments by George Holzherr, Abbot of Einsiedeln. Dublin: Four Courts P, 1994. Impreso.

Sánchez Ameijeiras, Rocío. “Imagery and Interactivity: Ritual Transaction at the Saint’s Tomb”. *Decorations for the Holy Dead. Visual Embellishments on Tombs and Shrines of Saints*. Ed. Stephen Lamia and Elizabeth Vadez de Álamo. International Medieval Research 8: Art History Subseries. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. 21-38. Impreso.

Sánchez Candeira, Alfonso. *Castilla y León en el siglo XI. Estudio del reinado de Fernando I*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999. Impreso.

Sanz Ruiz, Fernando. *Guía de recorridos históricos de Valencia*. Valencia: Ed. U Politécnica de Valencia, 2006. Impreso.

Schroeder, H. J. *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*. St. Louis: B. Herder, 1937. 236-296. Impreso.

Segura González, Wenceslao. “Los pendones de la Batalla del Salado”. *Aljarama: Revista de estudios tarifeños* 66 (2007): 9-26. Web:
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=7853> Accedido 3-11-2010 10:46.

Serra Desfilis, Amadeo, y Francisco J. Soriano Gonzalvo. "La portada tardorrománica de San Vicente mártir de Valencia". *Ars longa: cuadernos de arte* 3 (1992): 141-148. Web: <http://dialnet.unirioja.es/> Accedido 2-11-2010 10:39. Impreso.

Shannon, Robert M. *Visions of the New World in the Drama of Lope de Vega*. New York, Bern, Frankfurt, Paris: Peter Lang, 1989.

Silverman, Joseph. "Cultural Backgrounds of Spanish Imperialism as Presented in Lope de Vega's Play San Diego de Alcala". *The Journal of San Diego History*. 24.1 (Winter 1978). Web: <http://www.sandiegohistory.org/journal/78winter/backgrounds.htm> Accedido 6/4/2011 12:48.

Simerka, Barbara. *Discourses of Empire. Counter-Epic Literature in Early Modern Spain*. Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 2003. Impreso.

Sirera, Josep Lluís, e Irene Vallejo González. "Comedia de Santos". *Diccionario de la comedia del Siglo de Oro*. Dir. Casa, Frank P., Lucían García Lorenzo, Germán Vega García-Luengos. Madrid: Castalia. 2002, 54-55. Impreso.

Smith, Colin. *The Making of the 'Poema de Mio Cid'*. Cambridge: Cambridge UP, 2010. Impreso.

Sobiesno, Andrew M. "Images of Blacks and Africa in Spanish Literature: Reflections on Recent Trends". *Journal of Dagaare Studies*, 2 (2002): 1-9. Web:

http://www0.hku.hk/linguist/staff/Bodomo/JDS/JDS2002_Sobiesuo.pdf Accedido:

12/10/2011 12:20.

Soler, Miguel. “La lúcida locura de Don Quijote: una máscara para la crítica social”. *Lemir* 12 (2008): 309-24. Impreso.

“Suprimido el manifiesto por la Tolerancia del día de la Toma de Granada”. *ABC* [Sevilla] 12 Diciembre 2001. http://www.abcdesevilla.es/hemeroteca/historico13122001/sevilla/Andalucia/suprimido-elmanifiesto-por-la-tolerancia-del-dia-de-la-toma-de-granada_29869.html Accedido: 27 Marzo 2012.

Suszynski, Olivia C. *The Hagiographic-Thaumaturgic Art of Gonzalo de Berceo: ‘Vida de Santo Domingo de Silos’*. Barcelona: Ed. Hispam, 1976. Impreso.

Szanto, George H. *Theater and Propaganda*. Austin: U of Texas P, 1978. Impreso.

Thacker, Jonathan. *Role-Play and The World as Stage in the Comedia*. Liverpool: Liverpool UP, 2002. Impreso.

Vaca de Osma, José Antonio. *Carlos I y Felipe II frente a frente: glorias, mitos y fracasos de dos grandes reinados*. Madrid: Rialp, 2000. Impreso.

Vallvé Bermejo, Joaquín. “Cómputo en la Edad Media”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 187, I (1990): 1-28. Web. <<http://publicaciones.rah.es/index.php>>. Accedido: 1/30/2011 11:23.

Vázquez Estévez, Ana. *Impresos dramáticos españoles de los Siglos XVI y XVII en las bibliotecas de Barcelona: la transmisión teatral impresa*. Vol. 1. Kassel: Ed. Reichenberger, 1995. Impreso.

Vergara, Fray Sebastián de. *Vida y milagros del thaumaturgo español, moisés segundo, redemptor de cautivos, abogado de los felices partos, Sto. Domingo Manso, abad benedictino, reparador de el real monasterio de Silos, que dedica, y ofrece al Rmo. P.M.Fr. Bernardo Martín, General de la Congregación de San Benito de España, e Inglaterra, &c.* Madrid: Imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro, 1786. Impreso.

Vergara y Martín, Gabriel María. *Estudio histórico de Ávila y su territorio, desde su repoblación hasta la muerte de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Imprenta de los hijos de M.G. Hernández, 1894. Impreso.

Vigarry, Felipe. “Milagro de la pierna negra”. 1533. Relieve en madera policromada. Catedral de Palencia, Palencia. Foto: www.antropologiavisual.cl/fraccia

Villalón, L.J. Andrew. “San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making in Counter-Reformation Europe”. *The Catholic Historical Review*. 83.4 (Oct., 1997): 691-715. Web: www.jstor.org/stable/25025066 Accedido: 7/9/2010 20:31.

Villoldo, Isidro de (atrib.). “Milagro de San Cosme y San Damián trasplantando una pierna”. Relieve en madera policromada. Museo Nacional de Escultura, Valladolid. Foto: Museo Nacional Colegio de San Gregorio. Foto: <http://museoescultura.mcu.es/>

Visceglia, María Antonietta. "Convergencias y conflictos. La monarquía católica y la santa sede (siglos XV-XVII)". *Studia Historica. Historia moderna*. 2004 (155-190). Web:

www.gredos.usal.es Accedido 28/4/2011 9:28.

Vivancos Gómez, Miguel C. *Documentación del Monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254)*. Burgos: J.M. Garrido Garrido, D.L., 1995. Impreso.

Voragine, Jacobous de. *The Golden Legend*. Trans. Granger Ryand and Helmut Ripperger. New York: Arno P, 1969. Impreso.

Wardropper, Bruce W. "The Butt of the Satire in *El retablo de las maravillas*". *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*. 4.1 (1984): 25-33. Web: <http://www.h-net.org/~cervantes/csa/artics84/wardropp.htm> Accedido 5/4/ 2011 24:32.

Weber de Kurlat, Frida. "El tipo del negro en el teatro de Lope de Vega: tradición y creación". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 19:2 (1970): 337-359. Impreso.

Weiss, Julian. *The Mester de Clerecía. Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Norfolk: Tamesis, 2006. Impreso.

Wieviorka, Michel. *El racismo. Una introducción*. Paris: La Découverte, 2002. Impreso

Williams, Rymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford UP, 1977. Impreso.

White, Hayden V. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The John Hopkins UP, 1973. Impreso.

World of El Cid: Chronicles of the Spanish Reconquest. Eds. Simon Barton and Richard A. Fletcher. Manchester: Manchester UP, 2000. Impreso.

Wright, Elizabeth. *Pilgrimage to Patronage. Lope de Vega and the Court of Philip III, 1598-1621*. Lewisburg: Bucknell UP, 2001. Impreso.

Wright, Michelle, y Antje Schuhmann, eds. *Blackness and Sexuality*. Berlin: Transaction Publishers, 2007. Impreso.

Wyatt, Carmen Joy. *Representations of Holiness in Some Spanish Hagiographical Works: The Thirteenth through the Seventeenth Centuries*. Diss. Stanford: Stanford UP, 1983. Impreso.

Yarbro-Bejarano, Yvonne. "Race, Masculinity, and National Identity". *Feminism and the Honor Plays of Lope de Vega*. West Lafayette, Indiana: 1994. 199-236 Impreso.

Yarza Luaces, Joaquín. *Baja Edad Media. Los siglos del gótico*. Madrid: Silex, 1992. Impreso.

Ynduráin, Domingo. "Algunas notas sobre Gonzalo de Berceo y su obra". *Biblioteca Gonzalo de Berceo. Obras completas*. Web. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/index.htm>
Accedido: 9/10/2010 11.06.

Zurbarán, Francisco de. *San Diego de Alcalá*. 1658-60. Óleo sobre lienzo. Museo del Prado, Madrid. *Museo Nacional del Prado*. Web:
<http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/san-diego-de-alcala/> Accedido 2/7/2012 21:43.

---. *San Diego de Alcalá*. 1651-53. Óleo sobre lienzo. Museo Lázaro Galdiano, Madrid.

Fundación Lázaro Galdiano. Web: <http://www.flg.es/ficha.asp?ID=2158> Accedido

2/7/2012 21:46.